

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/147501>

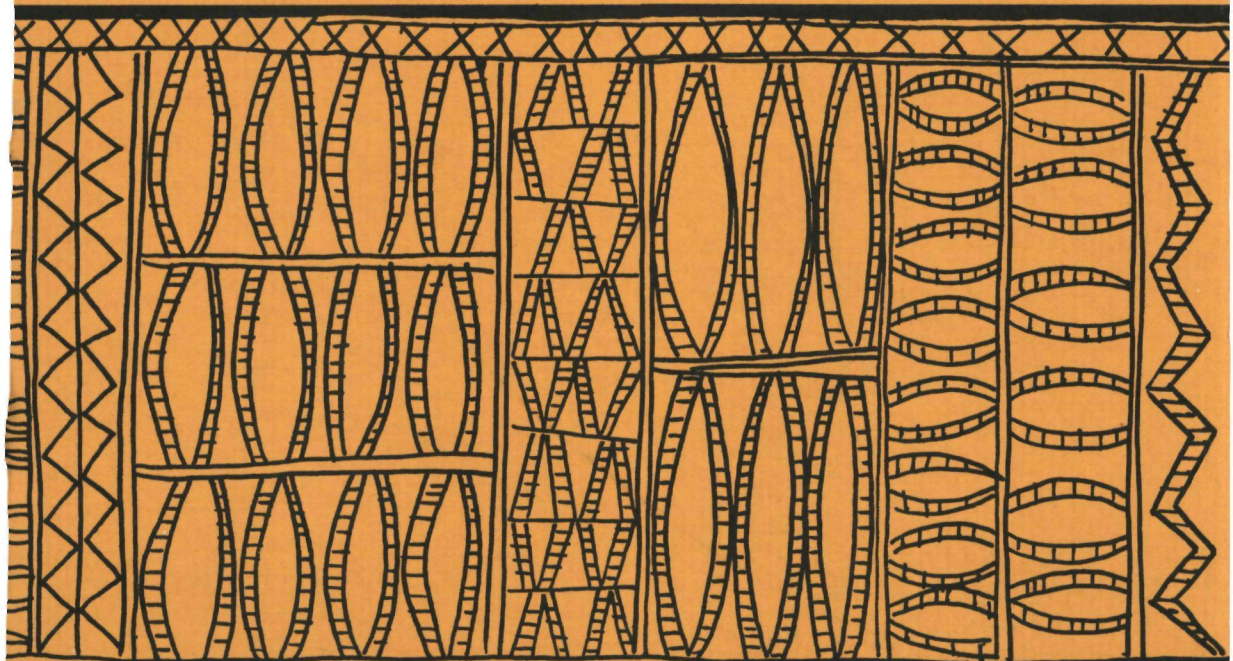
Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.

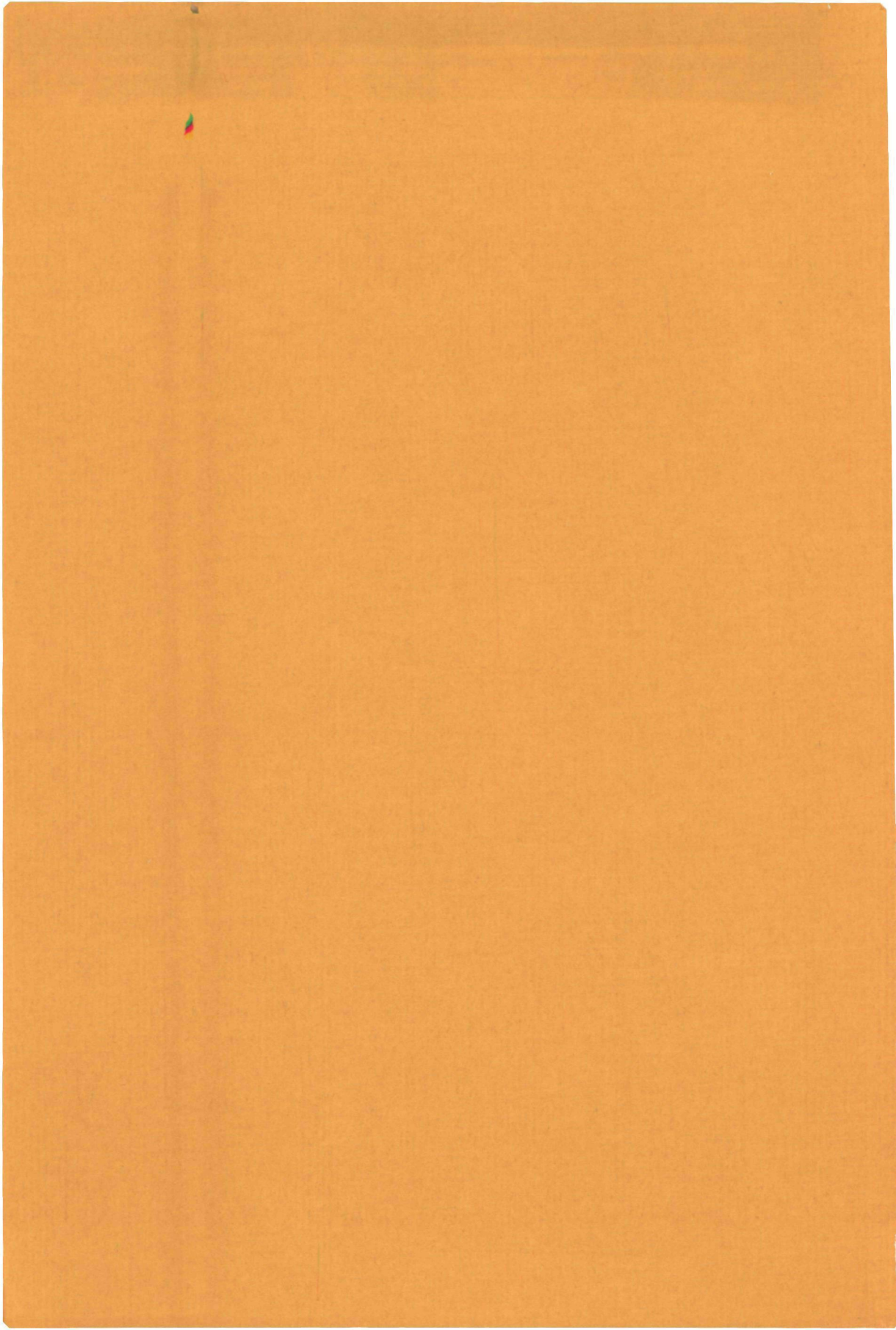
2325

MENSEN VAN DE AYFAT

CEREMONIËLE RUIL EN SOCIALE ORDE IN IRIAN JAYA-INDONESIA

J. M. SCHOORL





MENSEN VAN DE AYFAT

Ceremoniële ruil en sociale orde in
Irian Jaya, Indonesia

PROMOTOR: PROF. DR. A. A. TROUWBORST

MENSEN VAN DE AYFAT

Ceremoniële ruil en sociale orde in
Irian Jaya, Indonesia

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
in de sociale wetenschappen
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen,
op gezag van de rector magnificus
Prof. Dr. P. G. A. B. Wijdeveld,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 2 maart 1979
des namiddags om 3 uur

door

Johannes Maria Schoorl
geboren te Haarlem

Nijmegen 1979

Aan: Charlotte
en de mensen van Ayawasi

Typografie: Francis en Henk Peeters

Tekeningen: de auteur

Vertaling : Charlotte Schoorl-Pouw
Mevr. H. Kouwenhoven

Druk : Krips Repro, Meppel

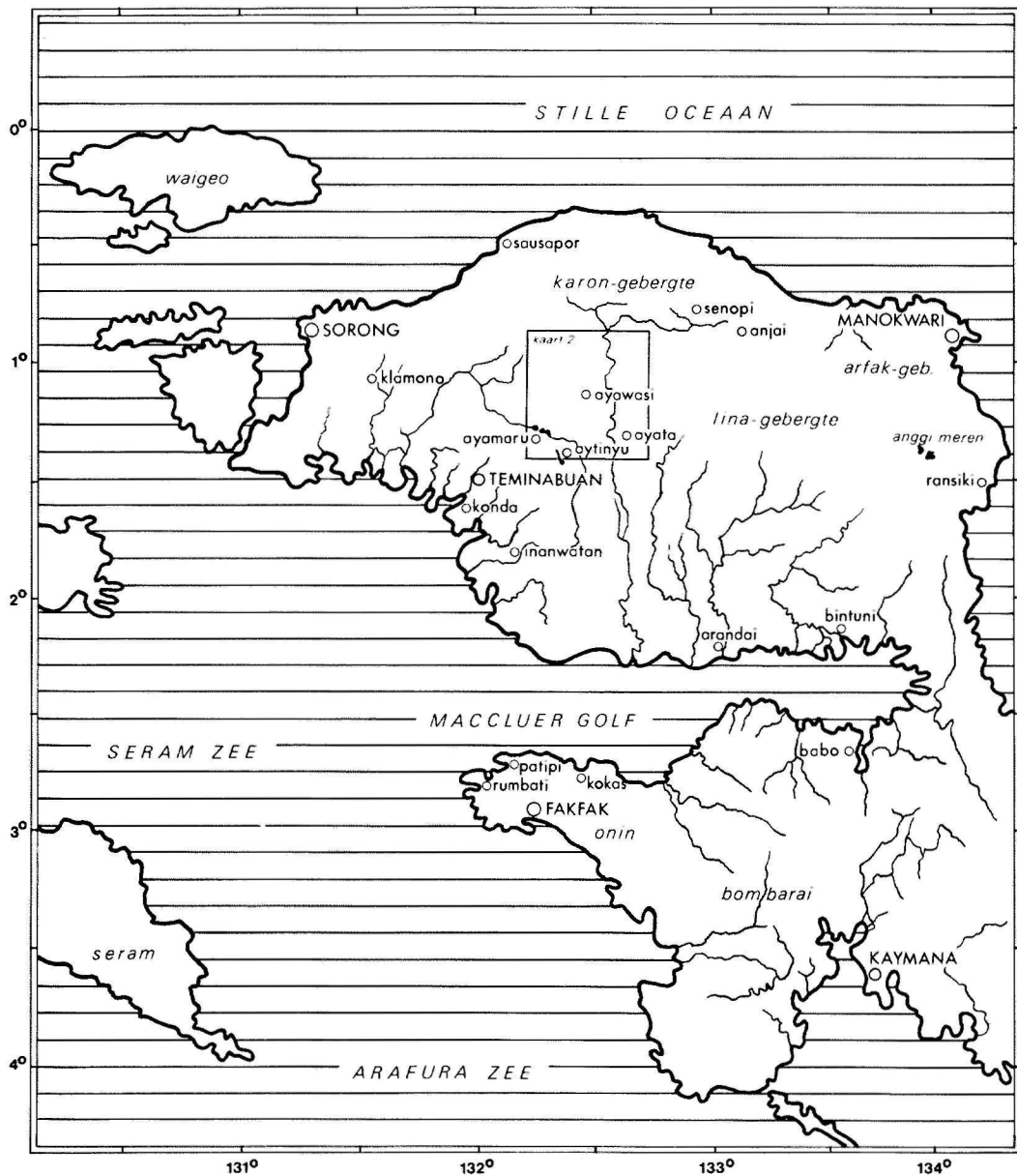
	pag.
VERANTWOORDING	9
I HET AYFATGEBIED	11
1 De topografische situatie	11
2 Het gebied	11
3 Het klimaat	11
4 De bevolking	12
5 De geschiedenis van het cultuurcontact	20
6 Bestuurlijke organisatie	27
II MIDDELEN VAN BESTAAN EN MATERIELE CULTUUR	29
1 Het dagelijks leven	29
2 De voedselvoorziening	30
Voedsel uit het wild	
De voedseltuinen	
De jacht	
Het houden van dieren	
De visvangst	
Aanvullend voedsel	
Het eetgerei	
3 De behuizing	59
4 Huisraad en gebruiksvoorwerpen	65
5 Kleding en sieraden	69
6 Geld	75
III LEVEN EN STERVEN	79
1 Onderzoek	79
2 Vitale krachten	79
3 Letale krachten	82
4 Conceptie, zwangerschap en geboorte	88
5 Ziekte	91
6 Dood	103
Betrokkenheid van de nabestaanden	
Constatering van de dood	
Rouwbetoon	
Doodsoorzaken	
Het stoffelijk overschot	
De ceremoniën na het overlijden van <u>ray popot</u>	
7 Medicijnmannen	116
De initiatie	
De macht van de medicijnman	
IV DE SOCIALE ORGANISATIE	129
1 Begrippen	129
2 Clan, subclan en lineage	130
3 De dorpssamenleving	133
4 Gezin en wooneenheid	135
5 Het dorp Ayawasi	137
De clans in Ayawasi	
Clanfragmenten en huwelijksrelaties	
De woonstructuur	
De dorpsvergadering	
6 De missiepost	148
Het hospitaal	
De missiewinkel	

	Het onderwijs	
	Twee culturen	
7	Verwantschap	153
	Termen en structurele posities	
	Termen en sociale relaties	
	Terminologie en sociale organisatie	
8	Netwerk en coalitie	160
V	DE CEREMONIELE RUIL	163
1	De waardegoederen	163
	Erfgoederen	
	De ruilgoederen	
	De waarde van de ruilgoederen	
2	Transacties bij het huwelijk	171
3	Verzameling en distributie	179
4	Complicaties bij huwelijkstransacties	181
5	Transacties bij geboorte	186
6	Transacties bij sterfgevallen	187
7	Andere transacties	191
8	Stagnatie in de ruil	192
9	Stimuleren van de ruil	193
10	Transacties, macht en sociale orde	198
11	De betekenis van de ceremoniële ruil	204
	VOETNOTEN	209
	BIJLAGEN	213
1	De regenval te Ayawasi	213
2	Nadere gegevens m.b.t. de bevolking	214
3	Keputusan musjawarah besar rakjat daerah K.P.S. Ayamaru jang kedua tahun 1970.	216
	SUMMARY	221
	ICHTISAR	223
	GERAADPLEEGDE LITERATUUR	225

KAARTEN	pag.
1 Kepala Burung (Vogelkop), Irian Jaya, Indonesia	7
2 Het Ayfat-Ayamarugebied	8
3 Gebiedsindeling	13
4 Concentraties van clanleden	132
5 Dorpsplan Ayawasi (1-11-1969)	138
6 Clangronden bij het dorp Ayawasi	140

TABELLEN	
1 Spreiding bevolking in het centrale heuvelland	16
2 Spreiding bevolking over geografies onderscheiden gebieden	17
3 Aantal inwoners per dorp in relatie tot de streek	17
4 Samenstelling bevolking naar leeftijd en sexe (18 dorpen)	18
5 Dagloon missiearbeiders te Ayawasi	76
6 Samenstelling bevolking naar leeftijd en sexe in Ayawasi	139
7 Samenstelling clanfragmenten in het dorp Ayawasi	143
8 Activiteiten in het hospitaal te Ayawasi	149
9 Verwantschapsterminologie (male speaking)	154
10 Verwantschapsterminologie (female speaking)	155
11 Verwantschapstermen en structurele posities	156

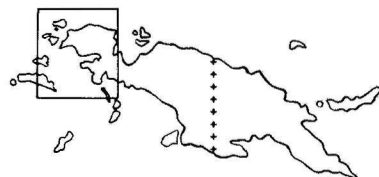
FIGUREN	
1 Mey-aanduidingen met Ayawasi als centrum	15
2 Doorsnede van een oerwoudtuin met jonge taro-aanplant	38
3 Cyclus van gewassen en opeenvolging van tuinen	42
4 Pijlen en speren	45
5 <u>Tefo</u> = kapmessen	46
6 <u>Kayach</u> = varkensval	48
7 <u>Fuik</u>	52
8 <u>Mato aya</u> = visgrot	53
9 <u>Fan tay ara</u> = harpoen	54
10 Houten duikbril	54
11 <u>Kifar</u> = eetbakje	57
12 a: <u>kerom</u> = vork, b <u>nantan</u> = spatel; c combinatie van beide	57
13 <u>Faroch</u> = schenkbakje	58
14 <u>Chawerech</u> = drinkbeker	58
15 <u>Ara komik</u> = pijp	58
16 <u>Ara katar</u> = dansvloer	60
17 <u>Amach wora</u> = woning in de tuin	61
18 <u>Ana wora</u> = afdak in de tuin	62
19 <u>Amach sin peron</u> = dorpswoning met bamboewanden	63
20 <u>Amach modern</u> = moderne dorpswoning	64
21 Ornamenten in het vlechtwerk van <u>ayu</u> = draagtas	67
22 <u>Pref</u> = mondharpe	68
23 <u>Sieraden</u>	70
24 <u>Sieraden</u>	71
25 Ornamenten in het vlechtwerk van <u>prat</u> = heupband	71
26 Ornamenten in het vlechtwerk van <u>po tre</u> = arm- en beenbandjes	73
27 <u>Suoch ana</u> = bamboekammen	74
28 Huwelijksrelaties van de acht clanfragmenten te Ayawasi	145
29 Beweging van de ceremoniële ruilgoederen bij de huwelijkstransactie	180



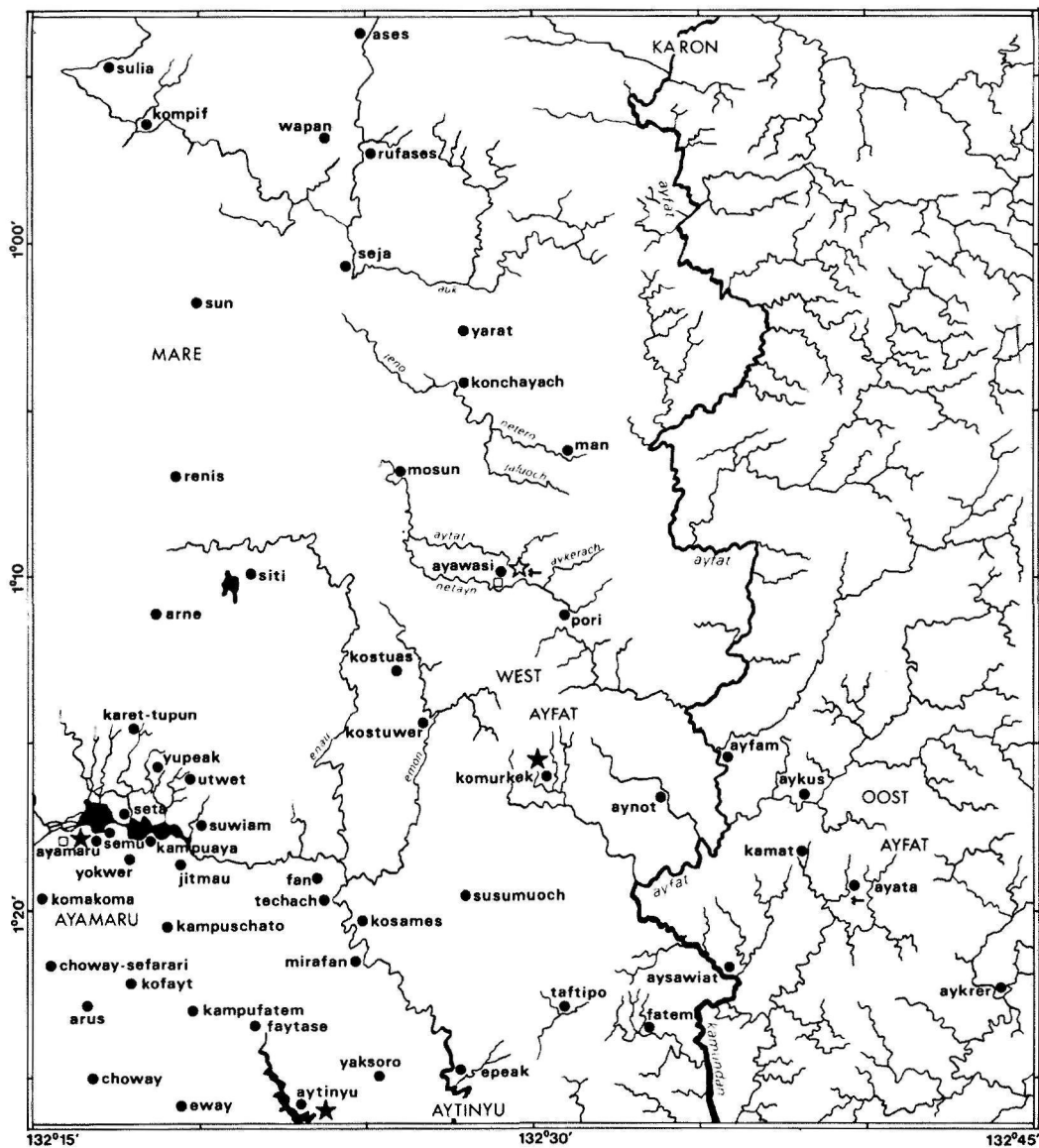
kaart 1: KEPALA BURUNG (VOGELKOP)

IRIAN JAYA — INDONESIA

0 50 100 150 200 km



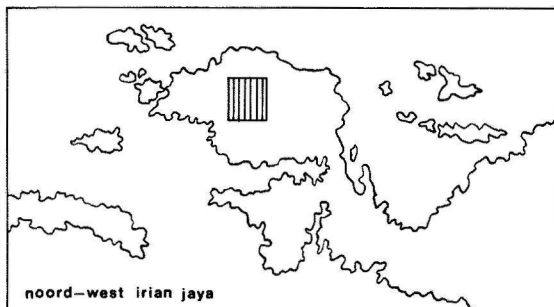
irian jaya / new guinea



kaart 2: AYFAT-AYAMARU-GEBIED

0 5 10 15 km

- ★ bestuurspost
- ☆ missiepost
- hospitaal
- ✈ vliegveld



Deze ethnografie is gebaseerd op gegevens die ik verzamelde tijdens mijn verblijf in het Ayfatgebied van Irian Jaya, Indonesia, tussen augustus 1969 en februari 1972.

De gelegenheid tot dit veldonderzoek werd mij geboden door Mgr. P. van Diepen, bisschop van Manokwari, en de nederlandse leden van de Orde der Augustijnen die betrokken zijn bij het missiewerk in zijn bisdom.

Met respect denk ik aan hun humanitaire idealen en de grote volharding waarmee zij hun werk verrichten. Mijn dank gaat vooral uit naar de paters en zusters die destijds in Ayawasi verbleven omdat ik zonder hun materiële en menselijke steun dit onderzoek niet had kunnen doen.

Zonder de suggesties en de kritiek van een kleine groep Nijmeegse antropologen en de stimulans die van deze vriendschappelijke samenwerking uitging, zou ik vrijwel zeker niet tot de presentatie van mijn onderzoeksgegevens gekomen zijn.

Voor mijn komst was er in het Ayfatgebied nog geen onderzoek van enige omvang verricht. Elmsberg, die in 1954 en 1957 in het Meypratgebied veldwerk deed, bezocht weliswaar het Ayfatgebied maar zijn aantekeningen daarover zijn zeer summier.

Omdat het vrijwel nieuw terrein van onderzoek betrof, besloot ik via een breed verkennend onderzoeksperspectief te komen tot een algemene ethnografie. Daarbij lag het in mijn bedoeling om het ceremoniële ruilsysteem, waarover Elmsberg, Pouwer en Galis schreven en dat ik ook in het Ayfatgebied mocht verwachten, in haar actuele context te bestuderen.

Ik verbleef daartoe in Ayawasi, een dorp in het centrum van het westelijk Ayfatgebied, van augustus 1969 tot februari 1970, van juli 1970 tot juli 1971 en van september 1971 tot maart 1972.

Al tijdens de eerste periode werd duidelijk hoezeer mijn onderzoek door omstandigheden en de toevallige loop der gebeurtenissen bepaald zou gaan worden. De nog zeer gespannen politieke situatie dwong mij om niet al te uitdrukkelijk als onderzoeker op te treden omdat dit door bestuursfunctionarissen gemakkelijk als ongewenste nieuwsgierigheid opgevat zou kunnen worden.

De bevolking, levend met de frustraties van economische achteruitgang en militaire bezetting, toonde heel weinig bereidwilligheid. Hun verwachtingen ten aanzien van mij lagen eerst en vooral op het vlak van materiële voorzieningen. Daarbij kwam dat geen enkele informant tot een gesprek van tien minuten of een kwartier te bewegen was wanneer mijn vragen niet direct aansloten op een actuele gebeurtenis. En zelfs in dat geval maakten hun eigen belangen een gericht gesprek vaak onmogelijk.

Door deze omstandigheden, en door de vaak terugkerende aanvallen van malaria, werd ik min of meer gedwongen om het dorp Ayawasi als permanente verblijfplaats te kiezen. Behalve de mogelijkheid om vertrouwensrelaties op te bouwen, bood het verblijf in de nabijheid van de missiepost mij de kans om een productieve rol te gaan vervullen. Ten aanzien van de missie had ik mij verplicht tot technische assistentie bij het onderhoud van gebouwen en motoren. Met de middelen die ik daartoe tot mijn beschikking had, kon ik mij naar de bevolking opstellen als een manusje-van-alles door tal van karweitjes voor hen te verrichten, kreeg ik langdurige contacten die voor mijn onderzoek van waarde werden. Dagleijks ervoer ik de spanning tussen het onderzoek als mijn belang en die karweitjes als hun belang. Op grond van mijn dienstverlening kon ik op een zekere bereidwilligheid rekenen en op grond van hun medewerking werd ik tot allerlei wederdiensten aangezet. De aard van die relatie bleek veel overeenkomsten te vertonen met de aard van de ruilrelaties en ik heb aan den lijve ervaren

hoeveel spanningen en frustraties binnen dergelijke relaties kunnen ontstaan.

Ik heb geprobeerd als participierend waarnemer zo onbevangen mogelijk door te dringen tot wat de mensen in deze kleine samenleving van dag tot dag bewoog. Binnen de gegeven omstandigheden zag ik geen plaats voor gestructureerde onderzoekstechnieken. Door voortdurend met mijn materiaal bezig te zijn heb ik gepoogd zo alert te blijven dat ik op het juiste moment de juiste vraag aan de juiste persoon kon stellen. Daarbij waren mijn ogen, oren, hart en handen mijn voornaamste onderzoeksinstrumenten.

Ik ben allerminst een onbewogen waarnemer geweest. Ik heb geprobeerd om mensen die elkaar met bijlen en kapmessen te lijf gingen te scheiden, ik heb vele malen de dood geroken, ik heb nachtenlang gedanst, ik heb me erg eenzaam gevoeld, mijn beste informant werd door een wild zwijn gedood, ik heb afscheid genomen van een kind dat bijna twee jaar onafscheidelijk bij mij was, ik heb alle mogelijke twijfels gehad over de waarden in mijn eigen cultuur, inclusief de wetenschap. Al heb ik deze zeer persoonlijke ervaringen buiten dit verslag gehouden, ik beseft dat twijfel, ontroering en verbijstering tot op heden een rol spelen. Voorzover mijn beschrijving om die reden correctie behoeft, en daar twijfel ik niet aan, zullen andere antropologen dat moeten doen.

Voortdurend heb ik geprobeerd om mij de taal, waarvan nog maar heel weinig bekend was, zoveel mogelijk eigen te maken. De jongere generatie spreekt in meer of mindere mate indonesisch.

In gesprekken met oudere mensen heb ik altijd gebruik gemaakt van tolken, ook toen ik niet meer geheel van het indonesisch afhankelijk was.

In de tekst zijn de indonesische woorden gespatieerd en de Ayfatwoorden onderstreept weergegeven. Bij de transcriptie van de Ayfatwoorden heb ik allereerst gestreefd naar eenvoud en hanteerbaarheid en waar mogelijk heb ik mij gehouden aan de moderne spellingsregels van het indonesisch u = oe, c = tj; j = dj en y = j. Voorts staat ch voor een angeblazen h en de p houdt het midden tussen een p en een b. In polysyllabische woorden, waarvan de eerste klinker een e is, valt de klemtoon op een van de volgende lettergrepen. In andere woorden krijgt in de regel de eerste lettergreep nadruk. Bij uitzonderingen wordt de plaats van de klemtoon door een teken aangegeven.

Voor het historisch overzicht in het eerste hoofdstuk heb ik geen nieuw bronnenonderzoek verricht. Het materiaal is ontleend aan publicaties van Galis en Elmborg. Verdere literatuurverwijzingen heb ik weggelaten. Voor wat betreft de gegevens over de jaren na de stichting van de missiepost te Ayawasi heb ik ook gebruik gemaakt van archiefmateriaal van de missie. Voor de samenstelling van de schetskaarten heb ik voornamelijk gebruik gemaakt van de Universele Transversale Mercator Projectie, een uitgave van de Topografische Dienst in 1957, een kaart genaamd Birds Head, Joints Operations Graphic (verdere gegevens ontbreken) en schetskaarten gemaakt door de missionarissen te Ayawasi.

Ik ben ervan overtuigd dat mijn kennis van de Ayfatcultuur nog maar heel fragmentarisch en oppervlakkig is. Ik heb daarom gemeend in deze beschrijving zeer voorzichtig te moeten zijn waar het theoretische kaders, analyses en interpretaties betreft. Vergelijkingen met het onderzoeksmateriaal van Elmborg heb ik niet verwerkt, niet alleen omdat het een ander gebied in een andere periode van de geschiedenis betreft, maar vooral omdat elke vergelijking een discussie over zijn interpretaties onvermijdelijk maakt.

Door de aard van deze beschrijving hoop ik het materiaal voor verdere wetenschappelijke verwerking, vanuit welke optiek ook, mogelijk te maken. Voor alles echter hoop ik in mijn beschrijving de mensen van de Ayfat en hun cultuur recht gedaan te hebben.

I HET AYAFATGEBIED

1 De topografische situatie

In het centrale heuvelland van de Vogelkop leeft een bevolkingsgroep die op grond van overeenkomsten in taal en cultuur tot een eenheid gerekend kan worden.

De ongeveer 21000 mensen die deze eenheid vormen, leven in het gebied dat ligt tussen $132^{\circ}05' - 132^{\circ}55'$ OL en $0^{\circ}45' - 1^{\circ}35'$ ZB. Het dorp Ayawasi ligt op $132^{\circ}29'$ OL en $1^{\circ}10'$ ZB. (zie kaart 1 en kaart 2 die een groot gedeelte van dit gebied weergeeft.

2 Het gebied

Gelet op de geografische kenmerken kunnen we drie gedeeltes onderscheiden (1)

- a De lage karstplateaus rondom en ten zuiden van de Ayamaru-meren tot en met de omgeving van het Aytinyumoor. De eerstgenoemde meren liggen op 200 meter boven het zeeniveau. De oevers bestaan uit modder en moerassig land. Enkele honderden meters van de oevers verwijderd verheffen zich geel-witte karstheuveld, geleidelijk oplopend tot een hoogte van 300 meter. De dalen en hellingen zijn bedekt met een dunne laag roodbruine aarde. Verder van de meren gaat het landschap via een strook met spaarzame begroeiing over in dicht oerwoud. De oppervlakte van dit gedeelte is ongeveer 1890 km². (2)
- b De hoge karstplateaus in het noorden, oosten en noordoosten van het Ayamarugebied, oplopend tot een hoogte van 800 meter. Dit gedeelte aan weerszijde van de Kamoendanrivier, die stroomopwaarts Ayfattrivier genoemd wordt, is vrijwel geheel bedekt met zeer dicht oerwoud. Op enkele plaatsen is zichtbaar dat deze karstbodem doorsneden wordt door ontelbare diepe gaten, hollen en onderaardse gangen waardoor het overvloedige regenwater wegspoelt. Kenmerkend voor het landschap zijn voorts de steile en noordwaarts steeds hoger wordende heuvels en de diep uitgesneden rivierbeddingen. Deze hoge karstplateaus vormen tezamen het gedeelte dat men in onderscheiding van het Ayamarugebied, gewoonlijk aanduidt met Ayfatgebied, meestal verder onderscheiden in west Ayfat en oost Ayfat al naar gelang de ligging ten opzichte van de Ayfattrivier. Het dorp Ayawasi ligt ongeveer in het centrum van het westelijk Ayfatgebied. De oppervlakte van het totale Ayfatgebied is ongeveer 2570 km².
- c De zuidelijke uitlopers van het Karongebirge in het noorden en noordoosten, variërend van 800 tot 2200 meter hoogte met bergtoppen die reiken tot boven 2500 meter. De bergketens zijn scherp en de dalen met rivierbeddingen diep. Dit gedeelte, met een oppervlakte van ongeveer 1130 km², is geheel bedekt met zeer dicht oerwoud.

3 Het klimaat

De meest opvallende kenmerken van het klimaat zijn de hoge temperaturen, de overvloedige regenval en het ontbreken van duidelijke seizoenverschillen. Bij zonsopgang, rond zes uur in de morgen, schommelt de temperatuur om 20°C .. Om twaalf uur in de middag varieert de hitte tussen $30^{\circ} - 35^{\circ}\text{C}$. in de schaduw en tegen zonsopgang om ongeveer zes uur in de avond daalt de temperatuur tot $28^{\circ} - 22^{\circ}\text{C}$., een variatie die vooral afhankelijk is van de regenval die dikwijls in de namiddag voorkomt. Rond middernacht is het ongeveer 22°C .. De tijdstippen van zonsopgang en zonsondergang vertonen in de loop van het jaar een verschuiving van een half uur. Geheel bewolkte dagen zijn zeldzaam. Meestal is het stralend weer tot in de namiddag snel een zware bewolking komt opzetten. De tropische regenbuien die kort daarop losbarsten gaan vaak gepaard met hevig onweer. De grootste regen-

val die tijdens mijn verblijf in Ayawasi geregistreerd werd bedroeg 114 mm in nog geen twee uur tijd. Maanden met een regentotaal van 700 mm en meer vormen geen uitzondering. Het hoogste maandtotaal in Ayawasi gemeten in september 1971 bedroeg 896 mm.

Ter vergelijking volgen enkele jaargemiddelden, over een uiteenlopend aantal jaren gemeten, van plaatsen vanaf de zuidkust van de Vogelkop tot in het centrale heuvelland (3):

Inanwatan	3000 mm
Teminabuan	3821 mm
Aytinyu	4849 mm
Ayamaru	5296 mm
Ayawasi	5887 mm

De langste regenloze periode in Ayawasi tijdens mijn onderzoek was zes dagen. Het aantal regendagen is hoog Ayamaru 1952 256 dagen, 1954 231 dagen, Ayawasi 1970 287 dagen, 1971 288 dagen.

Uit een vergelijking van de maandtotalen blijkt dat in het gebied rondom Ayawasi in de maanden december, januari en februari de minste regen valt, terwijl de maanden mei en juni de hoogste cijfers vertonen (zie bijlage I).

De wervelwinden die van tijd tot tijd over het gebied trekken laten een spoor van verwoesting achter. Over afstanden van enkele honderden meters worden bomen uit de bodem gerukt en reusachtige bomen liggen als brandhout gespleten tegen de vlakte. De hevige regenval doet de rivieren soms binnen zeer korte tijd enkele meters stijgen en in torenloos geweld sleurt het water alles mee wat het op haar weg tegenkomt.

Ondanks het feit dat het water vrij snel in de poreuze karstbodem verdwijnt is de verdamping zo sterk dat de relatieve luchtvochtigheid tegen de 90% bedraagt.

Vooraf in de dalen treedt in de nacht en vroege morgen vaak mist op. Meestal is die mist binnen enkele uren na zonsopgang door de felle zon verdwenen.

Behalve het geringe verschil in regenval vertoont het klimaat geen spoor van seizoenenwisseling.

Voor een vreemdeling vormen het overvloedige water, de constante hitte, de vochtigheid en de eentonigheid de meest opvallende, en niet zelden ook afmatende, eigenschappen.

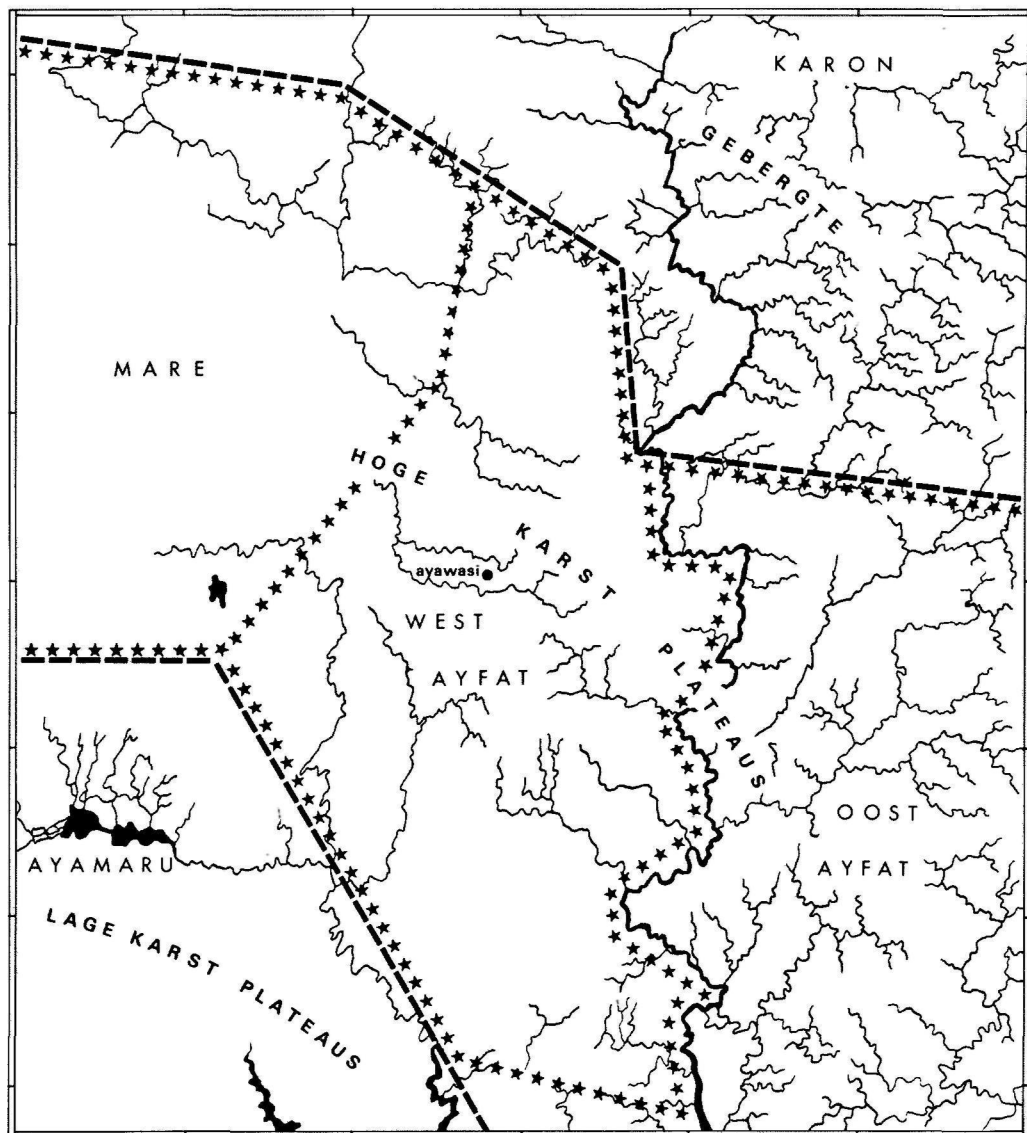
4 De bevolking

Wat lichamelijke kenmerken betreft maken de bewoners van het centrale heuvelland onmiskenbaar deel uit van de Papuabevolking. Opvallend is dat er veel individuele verschillen zijn in lengte, schedelvorm en huidskleur.

Sommige mensen in Ayawasi beweerden dat de bewoners van de lage karstgebieden over het algemeen groter en de bewoners van het Karongebergte kleiner dan de mensen uit het Ayfatgebied zouden zijn. Mijn indruk is dat de genoemde variaties in elk van de drie gebieden veelvuldig voorkomen.

In publicaties over de bevolking van de Vogelkop worden de mensen van het centrale heuvelland wel aangeduid met de benamingen mejprat, maibrat en mejbrat. Afgezien van het verschil in schrijfwijze is de toepassing van deze benaming op de totaliteit van deze bevolking misleidend. Meyprat is de benaming van één van de vele subgroepen die door omstandigheden eerder en meer bekend werd dan de anderen (4).

De bewoners van het centrale heuvelland kennen geen benaming voor de totaliteit van hun groep. Men is over het algemeen wel op de hoogte van de overeenkomsten in taal en cultuur die alle subgroepen tot een zekere eenheid maken, maar uit niets blijkt dat die eenheid morenteel van noemenswaardige betekenis is in hun gedrag. Men benadrukt eerder de onderlinge variaties in spraakgebruik en levenswijze ter onderscheiding van de diverse subgroepen.

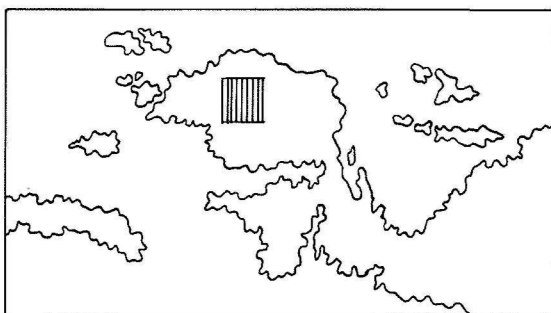


kaart 3: GEBIEDSINDELING

0 5 10 15 km

— geografische onderscheiding

*** sociologische onderscheiding



Dit geldt niet alleen voor de mensen die in het eigen gebied leven en maar zelden in contact komen met mensen van andere taal en cultuur, maar evenzeer voor degenen die reeds langere tijd in de kustgebieden van Manokwari, Sorong en Jayapura leven en die uiteraard wel gestoten zijn op duidelijke culturele verschillen.

Vraagt men iemand naar zijn herkomst dan vertelt hij waar de gronden van zijn naaste verwanten liggen en in welk dorp de meeste van hen leven. In grote trekken deelt men de bevolking in op basis van de streken binnen het totale gebied (kaart 3)

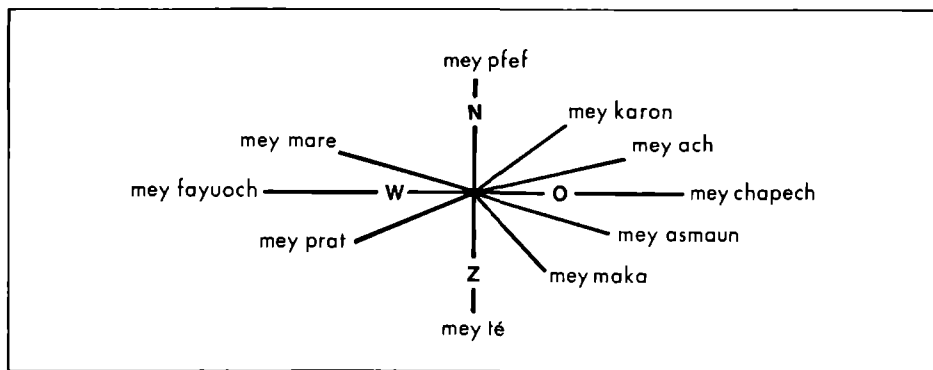
- a ray ro Ayamaru = de mensen van het Ayamarugebied, levend in de streek rondom de meren en op de laagste karstplateaus ten noorden en ten zuiden daarvan (5).
- b ray ro Ayfat = de mensen van het Ayfatgebied, levend ten noordoosten van het merengebied aan de westzijde van de Kamoendan- respectievelijk Ayfat-rivier. Soms voorziet men deze aanduiding van de indonesische toevoeging b a r a t = west ter onderscheiding van de volgende groep.
- c ray ro Ayfat t i m u r = de mensen van het oostelijk Ayfatgebied, levend op de hoge karstplateaus tussen de Kamoendan-, respectievelijk Ayfatrivier en de Avmaurivier die de oostelijke grens van het totale cultuurgebied vormt.
- d ray Mare = de mensen van het Maregebied, levend op de hoogste karstplateaus ten noorden van de Avamarumeren.
- e ray Karon = de mensen van het Karongebied, levend in de zuidelijke uitlopers van het Karongebied dat de noordelijke grens van het cultuurgebied vormt.

Er is geen sprake van duidelijke grenzen tussen de vijf genoemde gebieden en mijn informanten verschilden in deze nogal eens van mening.

Naast deze indeling op basis van streek of gebied onderscheidt de bevolking een groter aantal subgroepen op basis van verschillen in mey. De vertaling van dit begrip levert wat moeilijkheden omdat het zowel voor een duidelijk andere taal als voor een dialect binnen het taalgebied alsook voor soms geringe variaties in tongval binnen een dorp gebruikt wordt. Nooit spreekt men over de eigen mey. De meest juiste vertaling lijkt mij het geluid dat op mij overkomt, temeer daar het begrip mey ook gebruikt wordt voor de roep van dieren en het geluid van een naderende regenbui en het geraas van een snelstromende rivier of waterval. Met betrekking tot de verbale communicatie meen ik mey het best te kunnen vertalen met het spreken van de ander op grond waarvan ik hem herken of kan plaatsen.

De indeling in subgroepen die men op basis van mey maakt is slechts gedeeltelijk op de landkaart aan te geven. Dat is alleen mogelijk voor de vijf gebieden met elk een, althans volgens mijn informanten, duidelijk verschillende taal die het taal- en cultuurgebied waartoe de Ayfatbevolking gerekend kan worden omringen. Het betreft de mey Madik in het noordwesten en westen, de mey Mov in het zuidwesten, de mey Kebar in het noordoosten, de mey Mention in het oosten en zuidoosten en tenslotte de mey Sawiet in het zuiden. Over de vraag of deze laatstgenoemde onderscheiding nu een dialect dan wel een andere taal betreft bestaat tussen Galis en Elmberg naar het schijnt wat verschil van mening (6).

Voor een tiental mey-onderscheidingen die informanten uit diverse streken mij gaven, is het moeilijk om aan te geven welk gebied daarmee verbonden kan zijn omdat de toepassing van de mey-indeling varieert met de herkomst van de informant of de spreker. In dit geval kunnen we de mey-aanduidingen vergelijken met de windrichtingen van het kompas. Figuur 1 geeft de mey-richtingen aan zoals de meest oorspronkelijke groepen in het dorp Ayawasi die aangeven.



figuur 1 mey aanduidingen met Ayawasi als centrum

Een informant uit het dorp Jitmau ten zuiden van de Ayamarumeren, die door de Ayawasimensen tot de mey prat gerekend werd, deelde de bewoners van Ayawasi in bij de mey ach. Dat dit bij de mensen van Ayawasi enige wrevel opriep kwam niet alleen omdat zij de mey ach ten noordoosten van hun eigen gebied situeren, maar zeer zeker ook omdat de aanduiding letterlijk vertaald betekent het gekwaak van kikkers.

Een spreker uit het dorp Siti, die volgens de mensen van Ayawasi tot de mey fayuoch gerekend moet worden, deelde de inwoners van Ayawasi in bij de mey chapech. Deze laatste aanduiding achten de mensen van Ayawasi niet juist omdat zij de mey chapech situeren ten westen van hun eigen gebied. De verschuiving van deze twee aanduidingen wordt inzichtelijk wanneer men weet dat fayuoch = de plaats waar de zon ondergaat, west, en chapech = de plaats waar de zon opgaat, oost.

In de toepassing van de overige aanduidingen blijken overeenkomstige verschuivingen voor te komen. De woorden mare, prat, pfef en karon zijn weliswaar aan grondgebieden verbonden, maar over de begrenzingen daarvan verschillen de bewoners van wat verder afgelegen streken nogal van mening. Het woord té = laag, stroomafwaarts, zuid en het ligt voor de hand dat de aanduiding mey té een verschuiving vertoont op de noord-zuid as.

Het woord asmaun betekent zo iets als vijanden, mensen die gevaarlijk zijn, maar daarbij denkt men vooral aan mensen waarmee men zelden of nooit in contact geweest is. De mensen van Ayawasi gebruiken deze aanduiding voor de leden van de Mentionbevolking over wier wreedheid gruwelijke verhalen de ronde doen. De mensen uit het Maregebied echter gebruiken deze term ook al voor de verst verwijderde bewoners van het oostelijke Ayfatgebied.

Over de aanduiding mey maka ontbreken mij nadere gegevens.

In het nog niet zo verre verleden, per streek variërend van ongeveer tien tot veertig jaar, leefden de bewoners van het centrale heuvelland verspreid in hun voedseltuinen die een semi-permanent karakter hadden. De kleine en tamelijk geïsoleerde groepjes kwamen vrijwel enkel in geval van huwelijk of oorlog met elkaar in contact. Het systeem van mey-aanduidingen voorzag in de behoefte om naburige en andere groepen ten opzichte van de eigen gemeenschap te situeren. De noodzaak om een aanduiding voor de eigen groep te hebben stelde zich niet. Met de komst van bestuur, missie en zending die de processen van pacificatie en dorpsvorming en grootscheepse uitbreiding van relaties op gang brachten,

ontstond de behoefte aan een stabiel systeem om de eigen herkomst en die van anderen aan te geven. De namen van landstreken en meer nog die van de dorpen bieden daartoe een mogelijkheid. Zo spreekt men momenteel van de ray Mosun = de mensen van het dorp Mosun, ray ro Ayata = de mensen van het dorp Ayata, enzovoorts. De verwarrende mey-aanduidingen worden zelden meer gebruikt.

Van bestuurswege wordt er in het centrale heuvelland geen uitgebreide bevolkingsadministratie verzorgd. Net zoals dat onder het nederlandse bestuur het geval was, houdt het indonesisch bestuur van tijd tot tijd een census. Gezien de moeilijke omstandigheden wat betreft communicatie en de gebrekkige middelen waarover bestuursambtenaren beschikken, mogen we van een dergelijke census geen optimale nauwkeurigheid verwachten.

Daarbij komt dat een weliswaar steeds kleiner wordend deel van de bevolking zich nog altijd onttrekt aan het dorpsleven en soms maandenlang in de oerwoudtuinen verblijft. Van deze mensen is het niet altijd duidelijk tot welk dorp zij gerekend moeten worden.

Nu de meeste ambtenaren die de census uitvoeren van Irian of zelfs van de eigen bevolkingsgroep afkomstig zijn onttrekken zich, naar men zegt, weinig mensen meer aan het gebeuren. Met enig plezier vertellen wat oudere mensen hoe in vroeger tijden ieder die, om wat voor reden ook, niets van bestuursambtenaren moest hebben, zich bij gelegenheid van de census in het oerwoud verborgen hield. Deze onderduikers werden door hun verwanten en dorpsgenoten eenvoudigweg verzwegen.

Met betrekking tot achttien dorpen in het Maregebied en het gehele Ayfatgebied hebben de openvolgende missionarissen te Ayawasi, die enkele malen per jaar door deze gebieden tourneren, vanaf 1964 gepoogd een zekere bevolkingsadministratie bij te houden (7).

Met enig voorbehoud vanwege de betrekkelijke nauwkeurigheid en volledigheid van de beschikbare gegevens komen we op basis van census van augustus 1968 (8) en de administratie van de missie tot het volgende beeld van de spreiding van de bevolking over het totale gebied

gebied	aantal inwoners	percent. totaal	aantal dorpen	gemiddelde per dorp
Ayamaru	13428	63.3	33	407
Ayfat (west)	3508	16.5	13	270
Ayfat (oost)	1624	7.7	10	162
Mare	1175	5.5	10	117
Karon	1500	7.0	13	115
totaal	21235	100.0	79	241

tabel 1 spreiding bevolking in het centrale heuvelland. (9)

Uit deze tabel blijkt dat meer dan de helft van de totale bevolkingsgroep leeft in de relatief grote dorpen in het gebied rondom en ten zuiden van de Ayamarumeren. Tevens valt op dat dieper in het binnenland en op grotere hoogte het aantal mensen en de gemiddelde dorpsgrootte geleidelijk afneemt. Het is daarom ook interessant om deze gegevens in relatie te brengen met de eerder genoemde geografisch onderscheiden gebieden

gebied	oppervlakte in km ²	aantal inwoners	percent. totaal	dichtheid per km ²
lage karst	1890	13428	63.3	7.0
hoge karst	2570	6307	29.7	2.5
bergland	1130	1500	7.0	1.3
totaal	5590	21235	100.0	3.8

tabel 2: spreiding bevolking over geografische gebieden

Wanneer we de gemiddelde bevolkingsdichtheid van het gehele gebied vergelijken met bijvoorbeeld Jawa of Nederland dan blijkt hoe schaars de bevolking van dit heuvelland is. Vergelijken we echter met de bevolkingsdichtheid van heel Irian Jaya dan blijkt het cijfer relatief hoog te zijn 3.8 ten opzichte van 2.0 (10). Uit deze tabel blijkt ook dat de bevolkingsdichtheid in het lage karstgebied rondom en ten zuiden van de Ayamarumeren relatief hoog is.

Om het beeld van de bevolkingsspreiding nog duidelijker te maken wordt in onderstaande tabel de grootte van de dorpen in relatie gebracht tot vier van de vijf met name genoemde streken. Over de dorpen in het Karongebergte ontbreken hiertoe de gegevens.

aantal inwoners per dorp	Ayamaru	Ayfat (west)	Ayfat (oost)	Mare
0 - 100	2		4	3
100 - 200	4	5	1	7
200 - 300	6	5	5	
300 - 400	8			
400 - 500	5	1		
500 - 600	3	2		
600 - 700	1			
700 - 800				
800 - 900	1			
900 - 1000	1			
1000 - 1100	1			
1100 - 1200	1			
	33	13	10	10

tabel 3 aantal inwoners per dorp in relatie tot de streek

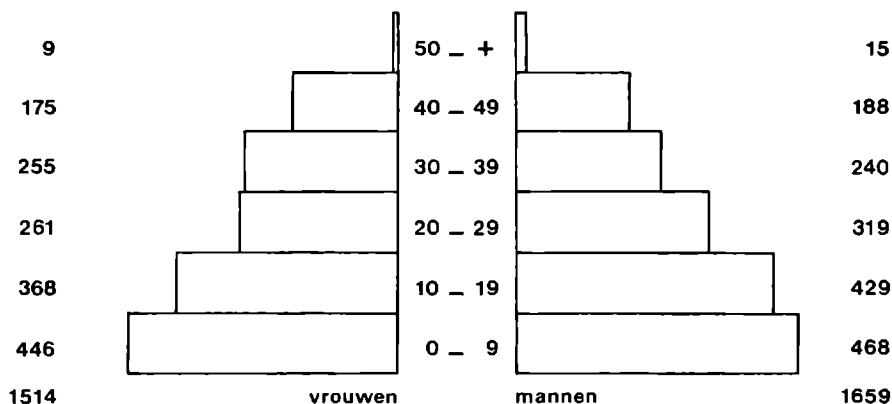
Opmerkelijk is dat in het Ayamarugebied 21 van de 33 dorpen meer dan 300 inwoners telt, terwijl in de overige drie gebieden tesamen slechts 3 van de 33 dorpen boven dit inwonergetal komen.

Uit de bovenstaande gegevens kunnen we concluderen dat er in het Ayamarugebied, op de lage karstplateaus en rondom de meren een duidelijke bevolkingsconcentratie is. Ayawasi, met iets meer dan 400 inwoners weliswaar een van de grootste dorpen in het hoge karstgebied, valt buiten deze concentratie.

Vergelijken we deze gegevens met de tabellen van Galis (11) dan blijkt het aantal dorpen verminderd te zijn terwijl het aantal inwoners in de meeste dorpen wat groter geworden is. Hoewel deze verschillen wellicht verband houden met de mate van nauwkeurigheid van de verzamelde gegevens, roept dit toch de vraag op of er een tendens is tot vorming van grotere dorpen.

De resultaten van de census van 1968 geven geen beeld van de bevolkingssamenstelling naar leeftijd en sexe. Een aanzet daartoe vond ik wel in de gegevens van de missie met betrekking tot de eerder genoemde achttien dorpen (tabel 4). Dit beeld mag echter niet beschouwd worden als een afspiegeling van de bevol-

kingssamenstelling in het totale gebied waarop de census van het bestuur be-
trekking heeft. Het betreft slechts 18 dorpen en 3173 inwoners, uitgaande van
tellingen in de laatste twee maanden van 1970 en de eerste twee van 1971.
Totaalcijfers betreffende die periode ontbreken. We kunnen hoogstens vergelij-
ken met de uitslag van de census 1968 totaal 33 dorpen en 6307 inwoners. De
betrokken achttien dorpen liggen bovendien, op enkelen na, in het relatief
dun bevolkte hoge karstgebied. Dorpen in datzelfde gebied die in relatie staan
tot de zending, en dat zijn de dorpen die het eerst gevormd werden, komen in
de missie-administratie niet voor.



tabel 4 samenstelling van de bevolking naar leeftijd en sexe (18 dorpen/febr 1971)

Van de meeste inwoners die na 1956 geboren werden hebben de missionarissen de
geboortedatum of de geboortemaand geregistreerd. Bij het bepalen van de leef-
tijd van oudere mensen hebben zij onder meer als referentiepunten gehanteerd
de Japanse bezetting van 1942-1945, de opening van het hospitaal te Ayamaru
en de vorming van het eigen dorp van de persoon in kwestie voorzover het tijd-
stip daarvan bekend is. Ook de constatering dat een vrouw, wanneer zich geen
bijzondere omstandigheden voordoen, ongeveer om de drie jaar een kind baart,
heeft bij het vaststellen van leeftijd een rol gespeeld. De betrouwbaarheid
van dit materiaal is betrekkelijk het geeft niet meer dan een eerste indruk.
Voor een overzicht van de bevolkingssamenstelling naar leeftijd en sexe van
de achttien dorpen afzonderlijk verwijs ik naar bijlage II.

Vanwege de gesteldheid van het terrein, de dichte begroeiing van het oerwoud
en het ontbreken van enig vervoermiddel is lopen de enige mogelijkheid voor
de bewoners van het Ayfatgebied om zich te verplaatsen. Op slechts een plaats
aan de Kamoendanrivier beschikt men over een prauw om de rivier over te steken.
Het grote verval, de stroomversnellingen, rotsblokken en omgevallen bomen maken
het varen vrijwel overal onmogelijk. Benedenstroms en op de meren van het
Ayamarugebied kan de bevolking wel van prauwen gebruik maken.
Rondom elk dorp en tussen de dorpen ligt een netwerk van smalle voetpaden. Aan
weerszijde van het pad kappen de voorbijgangers met hun lange kapmessen de al

te hinderlijke begroeiing weg. Zelden, en dan nog slechts op uitdrukkelijk bevel van het bestuur, is er sprake van enig systematisch onderhoud. Bij de tot stand koming van de looproute speelt de gesteldheid van het terrein een beslissende rol. Men zoekt de gemakkelijkste weg, maar dat neemt niet weg dat de paden soms over hoge heuvels en bergketens, langs steile en glibberige hellingen en door dalen waar de modder tot kniehoopte reikt voeren. Hier en daar dient de rivierbedding als looproute. Op een paar plaatsen in het oostelijk Ayfatgebied en in het Karongebietge passeren de routes loodrechte hellingen. Men behelpt zich daar met hangladders van rotan en bamboe. Het netwerk van paden in de directe omgeving van het dorp wordt grotendeels bepaald door de ligging van geschikte tuingronden. Voor het oversteken van rivieren zoekt men een doorwaadbare plaats. Soms reikt het water bij een dergelijke oversteek tot borsthoogte en wanneer het een snelstromende rivier betreft, bijvoorbeeld na een periode van hevige regenval, zijn de risico's groot. Het gebeurt nogal eens dat een rivier vanwege plotselinge steiging van het peil en versnelling van de stroom gedurende een etmaal of nog langer niet overgestoken kan worden. Waar mogelijk kapt men op een van de oevers een boom op dusdanige wijze dat hij als een brug over de rivier valt. Op enkele plaatsen bevinden zich bruggen van rotan en bamboe die opgehangen zijn aan enkele stevige bomen aan weerszijde van de rivier. Het noodzakelijke onderhoud van deze bruggen vormt een probleem. Zodra er weer eens een ongeluk gebeurd is laaien de twistgesprekken over schuld en verantwoordelijkheid weer voor enkele dagen op. Pogingen van bestuursambtenaren om tot een geregeld onderhoud aan te zetten bleven tot nu toe zonder enige uitwerking. Ondanks het feit dat lopen vanwege de geschetste omstandigheden voor iedereen een vermoeiende en tijdrovende activiteit is, is er toch alom een bedrijvig verkeer. Dagelijks is er een gaan en komen tussen de dorpen en de voedseltuinen en tussen de naburige dorpen. De afstand tussen naburige dorpen varieert van ongeveer een tot tien kilometer. In geval van langere tochten, van enkele dagen tot enkele weken, kan per dag ongeveer 25 kilometer worden afgelegd. Dat komt dan neer op ongeveer zeven tot acht uur lopen.

Uit mededelingen van de bevolking blijkt dat de pacificatie en de dorpsvorming geleid hebben tot een intensiever onderling contact. Vroeger beperkte het verkeer zich tot de eigen familiegronden en slechts bij zeer bijzondere gelegenheden als wraaktochten, dodenfeesten, huwelijksluiting en initiaties betrad men elkaars grondgebied. Plaatsen die gezien werden als raakvlakken tussen twee grondgebieden speelden in die tijd een veel grotere rol dan nu. De angst om het grondgebied van anderen te betreden is nu over het algemeen wel verdwenen.

Een belangrijke factor bij de verruiming van de vertrouwensrelaties was de gewoonte van tournerende bestuursambtenaren, artsen, missionarissen en zendelingen om altijd 'draggers' of begeleiders op hun tochten mee te nemen. Deze meest jonge mannen konden op deze wijze contacten leggen die voorheen ondenkbaar geweest zouden zijn.

Tenslotte was het ook de beginnende handel (bijvoorbeeld de harsexpedities vanuit het binnenland naar de zuidkust bij Teminabuan) die de mensen tot ver buiten hun eigen familiegronden bracht.

Er waren mensen die beweerden dat de bevolking zelf besloten had om de traditionele wederzijdse wraakacties te staken en om hun bewering te staven wezen zij op het feit dat nu er vrijwel geen vreemdelingen meer in het binnenland vertoeven de bevolking toch niet terugvalt in de oude gebruiken. Ondanks de stelligheid van hun bewering blijft het voor mij, gezien de sterke onderhandelings sfeer en de machtsverhoudingen die zo kenmerkend zijn voor hun cultuur, toch een open vraag wat er gebeurd zou zijn indien ook de laatste bestuursambtenaren en missionarissen zich uit het gebied hadden teruggetrokken. Bovendien bleek zo nu en dan de vrees voor een nieuwe militaire bezetting onmaskenbaar tot matiging van emoties en conflicten te leiden.

Aanvankelijk vonden de meeste contacten met de wereld buiten het Ayfatgebied plaats in het zuiden, met name via de weg Ayamaru - Teminabuan. Het betrof vooral jonge mannen die voor enige tijd in de kustgebieden in loondienst gingen werken. Later kwam er ook verkeer op gang van kinderen uit het binnenland die voor voortgezet onderwijs naar Manokwari, Fakfak, Sorong, Biak, Jayapura of Teminabuan gingen en die naar verloop van tijd voor vacantie of weer voor goed naar hun eigen gebied teruggingen. In mindere mate, en dan nog voorname-lijk voor de schaarse Mare- en Karonbevolking vormden ook het dorp Sausapor aan de noordkust en de Kekarvlakte in het noordoostelijk bergland poorten naar de buitenwereld.

Een belangrijke ontwikkeling voor het onderwijs, de medische verzorging en het permanente contact met missionarissen vormde de aanleg van het vliegveld te Ayawasi, ingevlogen in 1959. In 1971 werd te Ayata in het oostelijke Ayfat-gebied een tweede vliegveld geopend.

Beide vliegvelden werden aangelegd en worden onderhouden door de missionarissen van Ayawasi. De Associated Mission Aviation (AMA) onderhoudt zo goed mogelijk een maandelijks verbinding tussen Manokwari, Ayawasi en Teminabuan. Met kleine toestellen met een voor deze vliegvelden maximale lading van 200 tot 400 kilo verzorgt de AMA de bevoorradings van de missiepost, het hospitaal en de onderwijsinspectie te Ayawasi. Gezien de relatief hoge kosten blijft het passagiersvervoer doorgaans beperkt tot de missionarissen, zusters en onderwijzers. Voor de jongere bevolking is deze maandelijks vliegdiens van belang als postverbinding met alle verwanten, vrienden en kennissen die het schrijven machtig zijn. Elke maand vormt de opening van de postzak en de uitdeling van de soms op de meest wonderlijke wijze geïmproviseerde pakketjes, briefjes en enveloppen een enerverend gebeuren.

In de jaren rondom de bestuursoverdracht in 1963 verminderden de contacten met de wereld buiten het Ayfatgebied aanmerkelijk. De harshandel kwam geheel stil te liggen, de werkgelegenheid in de kustgebieden verdween zo goed als totaal nadat de nederlandse bedrijven het land verlieten en de tournee's van bestuursambtenaren, artsen en zendelingen behoorden voor enige tijd tot het verleden. Alleen de vijf, soms zes, nederlandse paters en zusters zetten hun missiewerk in Ayawasi en omstreken voort. Gedurende de onzekere toestand na de bestuursoverdracht, temidden van guerrilla en militaire bezetting en onder de moeilijke omstandigheden van economische achteruitgang, bleven zij voor de mensen van het Ayfatgebied een band met het verleden en een hoop voor de toekomst. Hoewel ook zij soms maandenlang het contact met de buitenwereld moesten missen, slaagden zij erin om het hospitaal in stand te houden zodat de bevolking van het Ayfatgebied niet geheel van medische verzorging verstoken werd. Ook in de gestage uitbreiding van het onderwijs in het centrale heuvel-land hadden de missionarissen een belangrijk aandeel. De periode waarin mijn onderzoek plaats had en waarvan het begin ligt bij de Act of Free Choice in augustus 1969 zou ik voorzichtig willen typeren als een periode van stabilisatie (12). Van verdere achteruitgang of verslechtering was geen sprake meer. De militaire bezetting werd uit het binnenland teruggetrokken en zeer langzaam en op kleine schaal ontstonden er nieuwe relaties met de kustgebieden.

5 De geschiedenis van het cultuurcontact (13)

Uit niets blijkt dat de mensen van Ayawasi en omgeving geïnteresseerd zijn in feiten, gebeurtenissen en personen uit het verleden zodra die niet meer van direct belang zijn in het leven van de huidige generaties. Uitsluitend de gegevens omtrent de voorgaande twee of drie generaties, die nu nog mede bepalend zijn voor het doen en laten, worden in het geheugen bewaard en dan nog onmiskenbaar geïnterpreteerd vanuit het actuele belang. Hun verleden, voorzover dat vóór de contacten met Europeanen valt, is in duister gehuld. Maar ook over het cultuurcontact tot ongeveer 1950 is weinig bekend.

Bekend is dat er van oudsher handelsroutes bestonden vanuit het land der Arabieren en India naar China. En ook dat de Chinezen handelden met de bewoners van de oostelijke archipel van het huidige Indonesia, met name met de bevolking van Banda en Buru. Er zijn ook al vroeg berichten over de handel die de laatstgenoemde eilandbewoners dreven met de bewoners van westelijk Nieuw Guinea (Irian Jaya). De goederen die genoemd worden zijn aardewerk, lijnwaad, porcelein, kralen en boombast voor de bereiding van reukwerk. Het is waarschijnlijk dat de bronzen voorwerpen die Elmberg in het Ayfatgebied aantrof, en waarvan er ook nu nog een dicht bij Ayawasi bewaard wordt, via deze handelsroutes vanaf het zuidoost aziatische vasteland naar Nieuw Guinea werden verhandeld. Deze voorwerpen vertonen een gelijkenis met bronzen gongs van de DongSoncultuur uit de Hanperiode. De zogenaamde patola-doeken die in de ceremoniële ruil ook nu nog een grote rol spelen blijken afkomstig te zijn uit de Gujeratprovincie van noordwest India.

Al uit berichten van de tweede helft van de zeventiende eeuw blijkt dat de handelaars van Banda en Buru contacten onderhielden met verscheidene kleine vorstendommen op het zuidwestelijk schiereiland Onin aan de zuidzijde van de MacCluergolf. De Oninse vorsten hadden aan de noordzijde van deze golf handelsagenten geplaatst in de gebieden die onder hun invloed stonden. Deze gebieden werden 'sosolot' genoemd. Elke handelsagent, in de loop der tijden o r a n g k a y a, r a j a, kapitan of majoor genoemd, onderhield vanuit zijn 'sosolot' handelsbetrekkingen met de bevolking van het binnenland van de Vogelkop.

Het is waarschijnlijk dat deze o r a n g k a y a geen oorspronkelijke bewoners van de Vogelkop waren. In oude berichten worden zij 'papas' genoemd ter onderscheiding van de autochtone bevolking die met Halifur of Arafur worden aangeduid. Uit een bericht van het begin van de twintigste eeuw blijkt dat de o r a n g k a y a het Seranees als moedertaal hadden en ook dat er kleine Seranese kolonies aan de zuidkust van de Vogelkop waren.

Uit een aantal berichten blijkt dat de verhouding tussen de bevolking van het binnenland en deze o r a n g k a y a dikwijls zeer gespannen was en bij tijd en wijlen wordt er ook melding gemaakt van openlijke vijandelijkheden. Dit is niet zo veronderlijk daar we in een lange opsomming van handelsartikelen ook slaven aantreffen.

Naast goederen als aardewerk, doeken, ijzer, kralen, rijst, javaanse suiker, aromatische boombast, hars, nootmuskaat, hout en paradijsvogels gaan in de negentiende en vooral in het begin van de twintigste eeuw bijlen en kapmessen een belangrijke rol spelen. Om hout en boombast te kunnen leveren ontvingen de bewoners van het binnenland bijlen en messen van hun o r a n g k a y a. Alleen al daardoor ontstond een afhankelijkheidsrelatie. De handelsagenten werden in die tijd ra pam = bijlmannen genoemd. In de legendevorming in het binnenland werden deze bijlmannen geassocieerd met dodelijke kracht en met de medicijnmannen van het lon-genootschap (14).

De verdeling van de zuidkust van de Vogelkop in 'sosolots' en ook de machtsposities van de o r a n g k a y a zijn actueel gebleven tot aan het begin van de tweede wereldoorlog.

Tot aan het begin van de twintigste eeuw is er weinig sprake geweest van direct cultuurcontact tussen de vreemde handelaars en de bevolking van het binnenland. Voor de vertegenwoordigers van de 'beschaafde' wereld waren de laatsten niet meer dan exotische wilden, hoogstens interessant als slaven of indirecte handelspartner. Voor de bewoners van het binnenland zullen de rijke en machtige vreemdelingen waarschijnlijk fantastische figuren geweest zijn. Van cultuurcontact, laat staan van wederzijds respect, is waarschijnlijk niet veel te merken geweest. Vanaf ongeveer 1910 treedt een verandering in het contact op. De vreemdelingen trekken handelend, gebiedend en verbiedend, beslissend en veranderend steeds verder het binnenland in zonder ooit te

vragen of hun aanwezigheid gewenst is. Men beziet de bevolking van het binnenland als mensen die bestuurd, bekeerd en ontwikkeld moeten worden. Slechts bij weinigen leeft interesse en respect voor de mensen zoals ze zijn.

De bevolking zelf blijft, oog in oog met de machtige indringers, weinig anders over dan zich zo goed en zo kwaad mogelijk te schikken naar de nieuwe omstandigheden.

De steeds verder in het binnenland doordringende invloed van bestuur, zending en missie brengt enkele processen op gang die voor de cultuur van de bevolking van het centrale heuvelland tot belangrijke veranderingen gaan leiden

- a De betrekkingen tussen de verschillende bevolkingsgroepen, die voorheen sterk bepaald werden door vijandigheden, wraakacties, sneltochten en de angst en het wantrouwen die daarmee verbonden waren, worden vreedzamer en opener.

Ongetwijfeld wordt dit pacificatieproces in belangrijke mate bepaald door de aanwezigheid van militairen en politie-eenheden en bestuursambtenaren die over sanctiemacht beschikken. Maar daarnaast mag de invloed van de mentaliteitsverandering die zending en missie teweegbrachten niet onderschat worden.

- b Gaandeweg komt de hele bevolking zover dat zij in dorpen bijeen gaat wonen, hetgeen voor hen een meer permanente vestiging en een belangrijke uitbreiding van hun dagelijkse contacten betekent.

Hoewel de oproep of wellicht beter gezegd de opdracht tot dorpsvorming van het bestuur uitgaat, speelt de vestiging van scholen, vooral binnen het kader van de zending en missie, een doorslaggevende rol in de besluitvorming van de bevolking en hun traditionele leiders.

- c In contact met de vreemdelingen, door de toenemende handel en ook doordat de onderwijzers in het binnenland over een salaris beschikken, begint de bevolking steeds meer vertrouwd te raken met geld en met een meer abstracte wijze van tellen en rekenen. Ook in de ceremoniële ruil gaat papiergeld een rol spelen, zij het vooralsnog in een additionele zin.

- d Was de tijd voorheen verdeeld in periodes tussen belangrijke gebeurtenissen in het sociale leven, de maancyclus en de wisseling van dag en nacht en uiteraard de groeifasen in de levenscyclus, in contact met de vreemdelingen maken de bewoners van het centrale heuvelland kennis met een meer mathematische tijdsverdeling. De klok gaat een rol spelen, met name in het onderwijs en bij de eredienst van zending en missie. De dagen van de week krijgen een naam en de zondag krijgt een aparte betekenis. De christelijke feestdagen en de schoolvacanties gaan een steeds grotere rol spelen in de tijdsbepaling.

- e Men raakt meer en meer vertrouwd met het Maleis als lingua franca. Na de komst van het indonesische bestuur is de Bahasa Indonesia voor ieder de tweede taal geworden. Het is mede hierdoor dat contacten, opleidingen en arbeid buiten het eigen gebied mogelijk zijn geworden.

Tot 1924 hebben zich geen vreemde bestuursambtenaren in het zuidelijk gedeelte van de Vogelkop gevestigd. Het contact blijft beperkt tot enkele militaire patrouilles en korte bezoeken van controleurs. Rond 1910 worden aan de zuidkust de eerste dorpen gevormd. De o r a n g k a y a worden tot dorpshoofd benoemd met de titel van 'majoor' of 'radja commissie'.

Na een periode van verslapping van het contact wordt in 1924 te Teminabuan een bestuursassistent geplaatst. De tournee's worden hervat, zij het nog zeer onregelmatig.

Rond het jaar 1930 wordt een begin gemaakt met de registratie van de bevolking. Vier jaar later wordt er een opdracht tot de vorming van dorpen uitgevaardigd. Het jaar daarop vormt het bestuur in het zuidelijke deel van het centrale heuvelland een district met als administratief centrum het dorp

Aytinyu. In beslag genomen door de tweede wereldoorlog kan Nederland na 1940 weinig aandacht besteden aan Nieuw Guinea, dat van 1942 tot 1945 onder Japanse overheersing viel.

De periode na de tweede wereldoorlog wordt voor wat de Vogelkop betreft, gekenmerkt door een intensievere bemoeienis en een steeds verdere penetratie van de zijde van het bestuur. In 1950 verhuist het Hoofd Plaatselijk Bestuur van Inanwatan naar Ayamaru. De bestuurlijke druk tot de vorming van dorpen begint zich vanaf dat moment ook tot in het Ayfatgebied uit te strekken. Men gaat over tot de benoeming van *k e p a l a k a m p u n g* = dorpschoude, maar ondertussen stuut de feitelijke vorming van dorpen op nogal wat weerstanden bij de bevolking. Het Maleis als lingua franca wordt nu ook in het Ayfatgebied meer en meer bekend.

In 1954 besluiten een groot aantal dorpschoude uit het centrale heuvelland onder leiding van het Hoofd Plaatselijk Bestuur om de *k a i n t i m u r* = doeken die in een ceremonieel ruilsysteem circuleren, af te schaffen. Tijdens de acties van het bestuur die daarop volgen, worden een groot aantal doeken ingeleverd of, als het sacrale erfstukken betreft, geregistreerd en gestempeld (15).

Ondanks het feit dat tot aan de bestuursoverdracht van 1963 enkele nederlandse bestuursfunctionarissen in Ayamaru gestationeerd zijn, kunnen we toch niet spreken van een permanente en beleidsmatige beïnvloeding van het Ayfatgebied. De laatste twee jaar voor de overdracht worden trouwens sterk bepaald door militaire activiteiten en de terugtrekking van vrijwel alle nederlandse.

De jaren na de bestuursoverdracht worden voor het Ayfatgebied gekenmerkt door onrust, guerilla en militaire bezetting. Van werkelijk bestuur kan nog geen sprake zijn.

Pas na de census van 1968 en de Act of Free Choice in augustus 1969 en kort daarop het verdwijnen van de laatste militairen uit het binnenland keert de rust weer. De bestuursambtenaren die zich het meest met het binnenland bezighouden zijn allemaal uit Irian zelf afkomstig. Twee van hen komen oorspronkelijk uit het dorp Ayawasi.

In 1970 wordt van bestuurswege het plan "G a y a B a r u" tot reorganisatie van de dorpen gelanceerd. De opzet is dorpen samen te voegen tot wooneenheden van minimaal vijftig eengezinshuizen. Voornamelijk door gebrek aan interesse bij de bevolking blijft het plan in toespraken en papieren steken. Kort voor mijn vertrek in 1972 doet het bestuur hernieuwde pogingen om het plan tot uitvoering te brengen.

In september 1970 wordt in een volksvergadering te Kambuaya door traditionele leiders, dorpschoude en bestuursambtenaren overeengekomen dat de *k a i n t i m u r* - activiteiten drastisch beperkt zullen worden opdat de 'vooruitgang' van het land haar kans zou kunnen krijgen. Niets wees er naderhand op dat dit besluit werkelijk door de bevolking gedragen werd (bijlage III). In mei 1971 wordt de nog steeds gangbare Irian rupiah vervangen door de Indonesische geldeenheid. De omrekening van 1 18,9 wekt bij de bevolking veel verwarring.

In de periode voor de tweede wereldoorlog is het vooral de Utrechtse Zendingsvereniging die zich op de Vogelkop richt. Vanaf 1911 wordt vanuit Fakfak het eerste zendingswerk in Inanwatan begonnen met de oprichting van een school en de plaatsing van een onderwijzer die tegelijk met het eenvoudig onderwijs de eerste beginselen van het christelijk geloof aan de bevolking bekend maakt. In 1915 volgt een tweede school in het zuidelijke gebied. Pas in 1924 vestigt zich, tegelijk met de eerste bestuursambtenaar, een zending te Inanwatan. De invloed van de zending en het onderwijs breidt zich gestaag uit. In 1940 telt het kustgebied 12 scholen en het gebied rondom het Aytinymeer 3 scholen. Na de tweede wereldoorlog wordt het zendingswerk voortgezet door de Doopsgezinde Vereniging tot Evangelisatieverbreiding die gaandeweg haar invloedsge-

bied uitbreidt tot de omgeving van de Ayamarumeren.

Nadat een eerdere poging om vanuit het zuiden het gebied binnen te trekken door heftig verzet van de zending mislukte, beginnen de Paters Franciscanen in 1949 vanuit Sorong en de noordelijke kustplaats Sausapor hun katholieke missioneringswerk in het Karongebied. Zij stimuleren de dorpsvorming en zodra de bevolking blijk geeft van het voornemen om een dorp te vormen plaatst de missie een catechist die in staat is om een zeer eenvoudige vorm van onderwijs te verzorgen.

Hoewel de missionarissen vanwege tegenwerking van de zijde van de zending en het bestuur nog steeds voor hun fouragering aangewezen blijven op Sorong en Sausapor, verleggen zij toch hun werkterrein meer en meer naar het Mare- en Ayfatgebied omdat zij bij de Karonbevolking, die door onderlinge twisten en doordat veel volwassen mannen voor loonarbeid naar de kust trekken nog niet tot stabiele dorpsseenheden kunnen komen, weinig medewerking vinden. Na 1953 worden er op aandrang van missie en bestuur van het Mare- en Ayfatgebied spoedig een aantal dorpen gevormd. Een van die dorpen is Ayawasi.

De onderlinge naijver van zending en missie is groot. Van beide zijden wordt gepoogd om zo snel mogelijk het 'eigen' gebied uit te breiden door overal, waar maar enig teken is van dorpsvorming, snel een onderwijzer tevens catechist te plaatsen. (Tijdens de periode van mijn onderzoek was deze spanning tussen missie en zending nog meermalen merkbaar).

Een belangrijk moment voor het missiewerk in het Ayfatgebied, dat in het midden van de vijftiger jaren door de Paters Augustijnen overgenomen is, vormt de ingebruikname van het vliegveld te Ayawasi in 1959. Hoewel er pas na 1967 sprake is van een zekere regelmaat in de vliegdienst zijn de missionarissen vanaf dat moment niet meer gedwongen om wekenlange tochten naar Sorong en Sausapor te ondernemen voor hun meest elementaire bevoorrading.

Wanneer in 1963 in verband met de bestuursverdracht alle Nederlanders, inclusief de medewerkers van de zending, uit Irian vertrekken blijven de Nederlandse missionarissen onder soms zeer moeilijke omstandigheden hun werk voortzetten. In 1964 openen zij zelfs een kleine polikliniek te Ayawasi onder leiding van een verpleegkundige tevens vroedvrouw van de Nederlandse Congregatie van het Kostbaar Bloed. Het jaar daarop kan het werk uitgebreid worden met een hospitaaltje van tien bedden.

In deze jaren besteden missie en zending veel aandacht aan de uitbreiding en verbetering van het basisonderwijs. Tegen 1969 hebben alle dorpen in het Ayfatgebied een, door het bestuur gesubsidieerde, drie- of zesjarige school. Zowel missie als zending bieden in de kustplaatsen gelegenheid voor vervolgonderwijs. Tegen het einde van de zestiger jaren keren de eerste afgestudeerde onderwijzers van de eigen bevolkingsgroep terug naar het binnenland om het onderwijs te verzorgen.

In 1970 begint de bevolking van het Ayfat- t i m u r gebied onder leiding van een van de missionarissen van Ayawasi met de aanleg van een vliegveld bij het dorp Ayata. Eind 1971 vindt de eerste landing plaats.

Zoals gezegd verandert er tot aan de tweede wereldoorlog weinig in de organisatie van handel en nijverheid in het kustgebied ten zuiden van het centrale heuvelland. Sommige handelsagenten of o r a n g k a y a worden met titels als 'radja commissie' of 'majoor' of 'k e p a l a k a m p u n g' verlengstukken van het bestuur en dat zal ongetwijfeld hun macht vergroot hebben. Slechts twee maal, in 1932 en 1939, doet een schip van de Koninklijke Paketvaart Maatschappij de plaats Teminabuan aan.

In 1936 doet de Dienst Boswezen terreinverkenningen in het zuidelijk gedeelte van de Vogelkop en in het jaar daarop begint de N V. Nederlandsche Nieuw Guinee Petroleum Maatschappij (NNGPM) haar onderzoekingen. In 1938 wordt in de Ayamarumeren vis uitgezet. Kort voor de tweede wereldoorlog zijn er in het gebied van Inanwatan 150 mensen in loondienst, de meesten van hen bij NNGPM.

Direct na de oorlog hervat de oliemaatschappij haar werkzaamheden en de uitvoer van diverse producten komt weer op gang. In 1948 wordt te Inawatan een 'verbruiks- en productiecoöperatie' opgericht die twee jaar daarna al weer wordt opgeheven. In 1950 vestigt zich een landbouwkundig ambtenaar te Ayamaru. Nadat door de aanleg van een dam voor voldoende hoge waterstand gezorgd is, kunnen toestellen van de Marine Luchtvaartdienst en de NNGPM op de Ayamaru-meren landen.

In 1954 wordt te Teminabuan weer een coöperatie opgericht met filialen in Aytinyu en Fuoch. Het is vooral door het laatste filiaal dat ook de bewoners van het zuidelijke Ayfatgebied bij de harshandel betrokken raken. In de volgende jaren neemt de harshandel steeds meer toe en zij vormt tegen 1963 voor de mensen van het binnenland die niet voor loonarbeid naar de kust kunnen of willen gaan, een belangrijke mogelijkheid om aan geld en goederen te komen. In 1963 klappt de harshandel, voornamelijk door een sterke prijsdaling op de wereldmarkt, volkomen in elkaar. De teleurgestelde bevolking schrijft deze ontwikkeling toe aan de bestuursoverdracht.

Door het vertrek van vrijwel alle nederlandse ondernemingen is er in de eerste jaren na 1963 weinig werkgelegenheid meer. Pas in 1969 komt de handel en nijverheid weer goed op gang en vanaf dat moment trekken weer mensen voor korte of lange tijd vanuit het binnenland naar de krottenwijkjes van de kustplaatsen.

Ik vermeldde al dat de invoering van onderwijs gelijke tred hield met de vorming van dorpen en dat zendelingen en na 1949 ook missionarissen een grote rol speelden in deze ontwikkelingen.

Voor wat het Ayfatgebied betreft heeft de competitie tussen missie en zending om zoveel mogelijk mensen onder hun invloedssfeer te brengen zeker bijgedragen tot versnelling van dit proces. Wederzijds worden in grote haast jonge mannen tot catechist opgeleid. Veelal hebben zij niet meer dan basisonderwijs gevolgd en eenmaal in het pas ontstane dorp geplaatst weten zij doorgaans niet veel meer te brengen dan een aantal christelijke gebeden, het alfabet en wat rekenen.

De problemen van het onderwijs hangen nauw samen met de moeilijke overgang van verspreide naar dorpsgewijze levensvorm die de bevolking in deze jaren maakt. Niet alle traditionele leiders zijn direct ingenomen met de nieuwe ontwikkelingen. Sommigen ervaren elke inmenging van vreemdelingen als een bedreiging voor hun eigen machtspositie. Anderen daarentegen zien juist een kans om hun positie te versterken.

De nieuwe dorpen, en daarmee ook het onderwijs, vertonen in die jaren weinig stabiliteit. In geval van conflict, ziekte en dood keert de bevolking uit angst weer voor lange tijd terug tot hun vroegere verspreide woonwijze. De afwezigheid op de scholen is zeer hoog en de positie van de jonge catechisten, die aanvankelijk allen van een ander taal- en cultuurgebied afkomstig zijn, is dan ook verre van gemakkelijk. Zo zij al geen tegenwerking van de traditionele leiders ondervinden dan komen zij toch meestal snel in conflict met de dorpsbewoners vanwege het straffen van schoolkinderen, hun eigen ongeoorloofde seksuele relaties waartoe zij dikwijls door de jonge dames worden uitgelokt of omdat zij zich teveel bemoeien met dorpsaangelegenheden.

Deze catechistenschooltjes worden gefinancierd door missie en zending. Pas wanneer het dorp enige stabiliteit vertoont en de afwezigheid binnen bepaalde perken blijft, kan een school voor erkenning en subsidiëring door het bestuur in aanmerking komen. Voortbouwend op hetgeen onder het nederlandse bestuur, vooral in de laatste jaren bereikt was, worden de onderwijsvoorzieningen in Irian na de bestuursoverdracht van 1963 snel uitgebreid. Het beleid is erop gericht om alle kinderen, ook in het binnenland, in de gelegenheid te stellen minstens 3-jarig basisonderwijs te volgen. Dit beleid komt tegemoet aan de werkwijze van de missie. Een aantal dorpsscholen, die tot dan toe door de mis-

sie gefinancierd worden, komen snel in aanmerking voor subsidie. De missionarissen van Ayawasi zijn door het bestuur belast met de organisatie en begeleiding van het onderwijs in achttien dorpen waarmee zij regelmatig betrekkingen onderhouden.

Van de 18 scholen zijn er in 1971 nog slechts twee niet gesubsidieerd en van de betrokken kinderen tussen 6 en 13 jaar staat 97.5% ingeschreven als schoolgaand. De onderwijzers klagen er echter over dat de absentie nog altijd zeer hoog is.

De meeste scholen voorzien in 3-jarig onderwijs. Alleen in de dorpen Ayawasi en Ayata bestaat de gelegenheid om 6-jarig onderwijs te volgen. Kinderen uit andere dorpen worden daartoe tijdelijk bij verwanten in Ayawasi en Ayata ondergebracht. Tot maart 1971 houdt de missie in Ayawasi voor deze kinderen een klein internaat in stand, maar vanwege financiële en organisatorische problemen moet tot sluiting worden overgegaan.

Aan leerlingen die met de daartoe vereiste resultaten de basisschool verlaten wordt de kans geboden om in een van de kustplaatsen een onderwijzersopleiding, middelbare school of huishoudschool te volgen. Daarnaast is er sinds 1970 voor meisjes uit het binnenland een mogelijkheid om in Manokwari een 2-jarige huishoudcursus te volgen.

Sinds de eerste leerlingen in 1957 het Ayfatgebied verlieten om elders verder te studeren zijn acht mannelijke en een vrouwelijke onderwijskrachten afgestudeerd en in hun eigen gebied tewerkgesteld. Drie personen hebben een middelbare opleiding en vervullen momenteel bestuursfuncties. Negentien anderen verbleven voor onderwijs enige tijd aan de kust en zijn inmiddels in hun eigen dorp teruggekeerd. Dertien van hen zijn gehuwd.

Van een geïntegreerde gezondheidszorg (16) is in het hele cultuurgebied geen sprake. We lezen dat in 1932 een 'vaccinateur' te Inanwatan geplaatst wordt. In 1938 is er in hetzelfde dorp een polikliniek en een verpleger. Over de periodes van de tweede wereldoorlog ontbreken gegevens. In 1947 wordt het werk in Inanwatan weer opgenomen. Drie jaar later opent het bestuur een hospitaal te Ayamuru onder leiding van een arts en een verpleegkundige. Inmiddels is er ook te Inanwatan een hospitaal. In 1955 telt het eerste 24 bedden, het tweede 20.

Vanaf 1932 is er door het nederlandse bestuur werk gemaakt van de bestrijding van framboesia en uit de reacties van de bevolking valt op te maken dat de grote bestrijdingscampagne van 1956 succesvol geweest is.

Pas na 1950 maken de bewoners van het Ayfatgebied meermalen kennis met toernerende artsen, verpleegkundigen en missionarissen die naar vermogen medische hulp verlenen. Op het eind van de vijftiger jaren wordt in het dorp Komurkek een kleine polikliniek gevestigd.

Na de bestuurswisseling in 1963 wordt de medische hulpverlening zeer gebrekkig. Gedurende de jaren van mijn onderzoek zijn de beide hospitalen soms onbemand, verstoken van geneesmiddelen en van tijd tot tijd zelfs gesloten. De verpleger van de polikliniek klaagt voortdurend over gebrek aan medicijnen. Intussen wisselen epidemieën van griep, mazelen en kinkhoest elkaar af. Malaria komt veel voor, lepra, pokken en framboesia in mindere mate. Longontsteking, huidaandoeningen, wormziektes, bloedarmoede en tropenzweren zijn veel voorkomende kwalen. In 1964 begint de missie haar medische werk in Ayawasi. In een voorlopig onderkomen van golfplaten verstrekt een nederlandse zuster-verpleegkundige, tevens vroedvrouw, medicijnen en hulp. In 1965 komt een klein hospitaaltje met een polikliniek van tien bedden gereed. Kinderbedjes worden gemaakt van kisten. Vanuit deze uiterst gebrekkige accommodatie verlenen de zusters gedurende de moeilijke zestiger jaren hulp aan de mensen uit het gehele Ayfatgebied en niet zelden ook aan zieken die van nog groter afstand naar Ayawasi gedragen worden.

Begin 1971 wordt gestart met de bouw van een tweede paviljoen waarin enkele

vertrekken voor adoptiekinderen, een laboratorium, woonruimte voor het personeel en een ruimte voor instructie en voorlichting aan de plaatselijke bevolking. Het beleid van de missie richt zich meer op de preventieve geneeskunde, met name gezondheidsopvoeding en kinderverzorging. Daartoe komt in 1971 een derde zuster in Ayawasi.

Dat de polikliniek en het hospitaal kunnen functioneren komt doordat het beheer berust bij de missie die kan steunen op buitenlandse relaties voor financiering en bevoorrading.

6 Bestuurlijke organisatie.

Zoals bij de behandeling van de sociale organisatie tot uiting komt, bestaat elk dorp uit twee of meer verwantengroepen of clanfragmenten. Op aandrang van het nederlandse bestuur bepaalde elke verwantengroep wie van hen *kepala kampung* - hoofd moest worden. Evenzo werd voor elk hoofd een vervanger gekozen. De meeste dorpen kennen aldus meer hoofden en vervangers. Deze organisatie werd in 1963 door het indonesische bestuur overgenomen en uitgebreid met de instelling van *kerajaan* = eenheden bestaande uit enkele dorpen onder supervisie van een van de hoofden die daarbij de titel *raja* mag voeren.

In het Ayfatgebied worden vier *kerajaan* onderscheiden

- 1 Ayawasi, waarin de dorpen Ayawasi, Pori, Mosun, Man, Yarat en Konchayach.
- 2 Komurkek waarin de dorpen Komurkek, Kostuwer en Kostuas.
- 3 Susumuk, waarin de dorpen Susumuk, Taftipo, Sori, Fatem, Irar en Kifur.
- 4 Kamat, waarin de dorpen Kamat, Aysawiat, Aynot, Ayfam, Avkus, Ayata, Aykrer, Aytrim en Aykingin.

Deze vier *kerajaan* vallen bestuurlijk gezien onder de *kepala distrik* = districtshoofd, gevestigd te Komurkek.

Tezamen met districten Ayamaru en Aytinyu valt het district Ayfat onder de *kepala pemerintah setempalat* = hoofd plaatselijk bestuur, gevestigd te Ayamaru.

Deze drie districten maken deel uit van de *kabupaten* Sorong met aan het hoofd de *bupati*, gevestigd te Sorong.

Gemeten naar de maatstaven van onze welvarende en geïndustrialiseerde cultuur valt het bestaan van de mensen van de Ayfat moeilijk anders te typeren als hard en armoedig. Het weerbarstige natuurlijke milieu en de povere middelen voor productie en bescherming maken het leven tot een vrijwel voortdurende inspanning.

Gezien de moeilijke omstandigheden moet ik zeggen dat deze mensen zich op intelligente en zeer pragmatische wijze een bestaan weten te verschaffen. Er is maar zelden sprake van honger en met behulp van de vele materialen die het oerwoud biedt, maken zij behendig huizen, bruggen, wapens, gereedschappen, kledingstukken en sieraden. Pottenbakken, weven en smeden ontbreken. Houtsnijwerk, versiering en beschildering van voorwerpen, zoals we die in andere culturen van Irian wel aantreffen, zijn hier uiterst zeldzaam. De vormgeving is overwegend functioneel.

Al is jong en oud sterk geïnteresseerd in moderne voorwerpen van allerlei aard, toch weet iedereen nog precies hoe de traditionele voorwerpen vervaardigd kunnen worden. Nog in geen enkel opzicht blijkt men afhankelijk geworden te zijn van de bestaansmiddelen die vanuit andere culturen in de Ayfat-samenleving terechtkwamen.

De aarde, het water, het vuur alsmede de fauna en de flora vormen de werkelijkheid waarmee deze mensen dagelijks fysiek in aanraking komen. Temidden van die werkelijkheid scheppen zij zich door arbeid een vertrouwd leefmilieu. Ondanks het feit dat zij hun voedsel tuinen op steeds wisselende plaatsen in het oerwoud aanleggen, leiden zij geen zwervend bestaan. De clangrond is hun thuis in ruimste zin, de eigen tuin en, zij het in mindere mate, het eigen dorp hun thuis in nauwste zin.

De vele sociale contacten op basis van verwantschap, vriendschap en ceremoniële ruil en de dorpsamenleving maken dat de gezinnen, die een groot deel van hun tijd in de tuinen doorbrengen, niet in isolement geraten. Dat neemt niet weg dat het gezin, zowel wat betreft productie als consumptie, in hoge mate een zelfstandige positie inneemt. Alleen in geval van nood of wanneer een karwei te zwaar blijkt voor de gezinsleden doet men een beroep op verwanten en vrienden.

Wat betreft de vervaardiging van wapens, gereedschappen, sieraden en dergelijke is er vrijwel geen sprake van specialisatie. Van sommige vrouwen zegt men weliswaar dat zij zeer goed kunnen vlechten, maar elke vrouw vlecht haar eigen tassen. Net zo noemt men mannen die bijvoorbeeld uitmuntende speren kunnen maken, maar elke man maakt gewoonlijk zijn eigen speren. Sommige vrouwen hebben de naam goed voor varkens te kunnen zorgen, maar zij houden niet meer varkens dan anderen. Van veeteelt is geen sprake.

Commerciële ruil, zo genoemd in tegenstelling tot de ceremoniële ruil, is qua omvang en intensiteit gering. Soms zag ik mensen voedsel ruilen. Het betrof dan vis of gewassen die niet in het hele gebied voorkomen. Wanneer gebruiksvoorwerpen van hand tot hand gaan betreft het meestal bruikleen.

In vergelijking met de ceremoniële ruilgoederen spelen de louter materiële bezittingen een ondergeschikte rol met betrekking tot aspecten als macht en ongelijkheid.

1 Het dagelijks leven.

Uit een beschrijving van het ruilsysteem zonder informatie over andere aspecten van de Ayfatcultuur zou de indruk kunnen ontstaan dat het leven van de mensen in het Ayfatgebied bestaat uit een aaneenschakeling van ceremoniële activiteiten en eneroverende gebeurtenissen. De werkelijkheid van het dagelijks leven is heel anders.

Veruit de meeste dagen zijn 'gewoon', zonder opmerkelijke feiten. Volwassenen en jongeren brengen vele uren door in de tuin of met jagen en vissen. Het is allereerst de zorg voor voldoende voedsel en brandhout die de mensen bezig houdt. Dikwijls betekent dat vele uren eenzame arbeid. Tussendoor vragen de schamele bezittingen, het huis, de kleding, het gereedschap om herstel of vervanging. Voor kinderen betekent een gewone dag dat zij van half acht tot een uur in de school doorbrengen. Daarna trekken zij naar hun ouders in de tuin of zij spelen in de buurt van het dorp. In de namiddag keren de meeste mensen in het dorp terug en dan zijn er de kleine genoegens en strubbelingen in het gezin en met de naaste bureu. Zodra het donker wordt, verzamelen zich de bewoners van elk huis rondom het vuur voor de gezamenlijke maaltijd. Daarna wordt er nog wat gepraat en gerookt. Tegen negen uur heerst er vrijwel overal rust. Bij zonsopgang komt er weer beweging. Mensen gaan hun behoefte doen, sommigen gaan zich wassen in de rivier, anderen lopen zo maar wat heen en weer. De vuurtjes worden opgerakeld, men eet een geroosterde maiskol of een taroknol. Nadat de kinderen naar school gegaan zijn, vertrekken de ouders met hun gereedschap en lege draagtassen naar de tuin. Een volgende 'gewone dag' is begonnen.

Zonder twijfel biedt het dorpsleven in Ayawasi meer afwisseling dan elders. De activiteiten van zusters en paters trekken van minuut tot minuut toeschouwers. Tijdens de ochtenduren is de polikliniek een levendige ontmoetingsplaats. Tegen de avond verzamelt jong en oud zich bij de missiewinkel voor het kopen of ruilen van allerlei spullen, of om gewoon weer wat te kijken en te kletsen. Overdag zijn er de bouwactiviteiten bij de missiepost en als de fietspomp en de voetbal van de missionaris het niet begeven hebben, kan er in de namiddag op het vliegveld gevoetbald worden. De komst van het vliegtuigje voor de maandelijkse fouragering van de missiepost en de bevoorrading van de missiewinkel is voor jong en oud een evenement. Elke doos, elke zak en elk voorwerp wordt door een groot aantal nieuwsgierigen 'begeleid' tussen vliegtuig en magazijn. Ieder peutert en gluurt door kieren en gaatjes om zo snel mogelijk te weten wat voor b a r a n g er aangekomen is. B a r a n g t o k o - handelsgoederen schijnen een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit te oefenen. De mensen van Ayawasi zitten wat dit betreft dagelijks dicht bij het vuur. Het zijn vooral de jongeren die beschikken over geld en die de indonesische taal verstaan. Zij laten hun leven meer bepalen door deze afwisselingen dan de ouderen die zich in hun dagelijks leven nauwelijks onderscheiden van hun verwanten in andere dorpen. Daarom is ook nog een beschrijving van de gewone dagelijkse arbeid, het voedsel, de huizen, het gereedschap en andere bezittingen onmisbaar voor een juist beeld van deze mensen.

2 De voedselvoorziening.

Als eenzame onderzoeker was ik niet in staat om over een ruime tijdsperiode nauwkeurig te onderzoeken hoeveel tijd mannen en vrouwen besteden aan tuinwerkzaamheden, visvangst, jacht en tal van andere activiteiten. Wat ik zag was dat zij gewoonlijk van de vroege morgen tot in de namiddag bezig waren om voor hun karige maaltijd te zorgen of hun schamel bezit te onderhouden. Er is nooit sprake van een groot voedseloverschot. Soms wel van een korte periode van voedselschaarste. Elke luxe ontbreekt.

De huizen, gereedschappen en de kleding liggen op het niveau van het allernoodzakelijkste. De arbeid is zeker niet altijd zwaar en het tempo is gematigd. Daarbij moet bedacht worden dat deze mensen over het algemeen niet groter zijn dan 160 cm en niet veel meer wegen dan 50 kilo terwijl de ouderdom al merkbaar wordt op veertigjarige leeftijd.

De arbeid van de vrouw is geregeld en eentonig. Zij brengt de meeste uren

door in de tuin of in huis, waar zij haar kinderen verzorgt en het huishoudelijk gerei herstelt of vernieuwt.

Hoewel de man en de oudere kinderen zelf hun taroknollen en maïs roosteren, is het de vrouw die groente, vlees en vis bereidt. Soms gaat zij vissen of zwerft zij door het oerwoud op zoek naar vruchten, planten of klein wild. Vanaf hun zesde jaar helpen meisjes na schooltijd of op vrije dagen in de tuin een handje mee.

De man leidt overwegend een zwervend bestaan. Hij jaagt en vist op het grondgebied van zijn clan of hij zoekt in het oerwoud naar materiaal voor het huis, de gereedschappen, of naar palmwijn en brandhout. Van tijd tot tijd is hij betrokken bij de tuinwerkzaamheden. Jongens leiden een vrij en zwervend bestaan totdat zij door hun vader meegenomen worden tijdens de jacht en de visvangst.

Voedsel uit het wild.

Zwervend door het oerwoud verzamelt men plantaardig en dierlijk voedsel als aanvulling op het menu dat uit de tuin, de jacht en de visvangst resulteert. De term 'verzamelen' suggereert niet dat de mensen op goed geluk zoeken naar iets eetbaars en ook niet dat het voedsel zo maar voor het oprapen ligt. Het verzamelen berust op een gedetailleerde kennis van de natuur en een grote vertrouwdheid met het landschap. Het spreekt vanzelf dat de overdracht van deze kennis in de dagelijkse opvoeding een belangrijke plaats inneemt. Zo weet men dat de verschillende gewassen met kortere of langere onderbrekingen vruchtdragen, men kent het tempo van de groei, de grondsoort waarop bepaalde gewassen worden aangetroffen, de veel voorkomende combinaties van planten, bomen en dieren. Men kent de vegetatie en de fauna van heuvels, dalen, moerasgebieden, rivieroeveren, op open plekken of onder het dichte bladerdak. Het is bekend waar de diverse dieren bij voorkeur hun holen of nesten hebben, van welke gewassen zij het liefst eten, hoe hun sporen eruit zien, of ze overdag of tijdens de nacht tevoorschijn komen en bij welke weersomstandigheden men ze het beste kan vangen.

Het oerwoud is voor deze mensen geen amorf gegeven maar een werkelijkheid met een min of meer vertrouwd karakter en een structuur die gebaseerd is op de behoefte aan eetbare en nuttige zaken. Voor bomen en planten die niets eetbaars of nuttigs leveren kon men mij zelden of nooit een naam noemen.

Het verzamelen vraagt een grote behendigheid, vooral wanneer het klein wild betreft. De oefening in deze vaardigheid vormt een belangrijk deel van het kinderspel. Tijdens de tocht door het oerwoud is jong en oud voortdurend gespitst op alles wat eetbaar is. Voor het vangen van kleine dieren gebruikt men stokken, kapmessen en lianen. Heeft bijvoorbeeld iemand een boommuus ontdekt, dan probeert een van de aanwezigen via een afhangende liaan in de boom te klimmen tot boven de plaats waar de muis zijn toevlucht gezocht heeft. Ondertussen kappen de mensen onder aan de boom al het kleine hout weg. De muis wordt naar beneden gejaagd en daar tracht men het dier met stokken dood te slaan. Wat men gevangen of gevonden heeft wordt soms ter plaatse bereid en opgegoten. Meestal stopt een van de vrouwen de buit in de draagtas. Dierlijk voedsel wordt zo snel mogelijk geroosterd om bederf te voorkomen. Het gaat meestal om kleine dieren zoals muizen, hagedissen, slangen, vogels. Gaandeweg verzamelde ik een lijst van gewassen die ieder vrij mocht meenemen en eten, ongeacht op wiens grondgebied hij het voedsel gevonden had (1). Ik neem aan dat deze opsomming verre van volledig is

Chajuoch make mekèk - rode, framboosvormige vruchtjes van een plant waarvan de stengels geheel bedekt zijn met kleine doornpjes. De vruchtjes worden direct gegeten. De plant zelf noemt men chajuoch, een woord dat ook gebruikt wordt ter aanduiding van de verschijnselen van de ziekte framboesia.

Sukerik of sukerèk = een plant waarvan de jonge loten = chamuom gekookt en vermengd worden met sago, taro, yam of zoete aardappel.

Ara o meta = een boomblad met een sterke smaak dat gekookt en in kleine hoeveelheden vermengd met groente gegeten wordt. De bast van deze boom = ara o achri gebruikt men bij het stoven van vis. Alvorens de vis in de hete as te leggen wordt zij in boombast gewikkeld opdat de aroma voor en tijdens het stoven in de vis trekken.

Wapum, chakapis en po fapuoeh = allen bladeren die gebruikt worden om een zoutsmakende as te maken. De bladeren worden daartoe eerst op een klein platform boven het vuur gedroogd. Vervolgens wordt de vuurplaat zorgvuldig schoon-gemaakt en op boombast of taaie bladeren worden genoemde blaadjes verast. Het resterende witgrijze stof wordt met wat water tot blokjes gevormd en gedroogd. Deze stof, die gegeten wordt bij groente, vruchten en vlees, noemt men cha, het woord dat momenteel ook gebruikt wordt voor het zout dat in de missie-winkel verkocht wordt.

Lro = de bladeren van deze boom worden gekookt en gegeten vermengd met taro, koeskoesvlees en diverse vissoorten. Het hout van deze boom gebruikt men bij voorkeur voor het schroeien van een varken alvorens het dier te slachten.

Eriak ayt = bladeren die gekookt en gegeten worden, bij voorkeur in combinatie met taro.

Siach = bladeren die gekookt en gegeten worden als groente bij taro.

Ayk = bladeren die gekookt als groente gegeten worden.

Siniach = bladeren die gekookt worden en bij voorkeur in combinatie met taro en yam gegeten worden.

Aman = een lage plant die als groente gegeten wordt. Groeit alleen op plaatsen die tijdens overstromingen bevoeld worden.

Samèr = kleine citroenachtige vrucht.

Arus = groente bestaande uit bladeren en jonge loten van de gnomoboom.

Kemá = bladeren die gekookt en als groente gegeten worden.

Siwapach = bladeren die in kleine hoeveelheden gekauwd worden, vermengd met cha = zout, as. De smaak is bitter. Soms worden de bladeren eerst gekookt.

Fu, efu = boom waarvan de vruchten, eveneens vermengd met cha gegeten worden.

Atié = vrucht van ongeveer 20 cm. lengte, groen aan de buitenzijde met geel vruchtvlees.

Tawa = een heester die tegen de omheining van de tuinen groeit. Gedurende periodes van droogte dompelt men de bladeren van deze heester in het water van een watergrot in de hoop daarmee de komst van de regen te bespoedigen. De vruchten van deze plant mogen niet direct na het plukken gegeten worden. Men bewaart ze een dag of drie in de draagtas.

Itiek = in het wild voorkomende broodboom waarvan de vruchten soms gegeten worden. Men geeft echter de voorkeur aan de vruchten van de broodboom die men zelf plant.

Soraf = boom waarvan de eikelvormige vruchten gepoft en gegeten worden.

Fuares, fares = boom waarvan de bladeren, vermengd met sagopap gegeten worden.

Mayn = varenplant waarvan men de jonge loten bij voorkeur in combinatie met varkensvlees eet. Er is een boom, waarvan zowel de stam als de takken bedekt zijn met vele naarwaarts gerichte doornen, die men met hetzelfde woord aanduidt. Het hout van deze boom gebruikt men bij voorkeur voor het roosteren van varkensvlees vanwege het pittige aroma.

Minpon = manggavruucht die zeer zelden aangetroffen wordt.

Punpach = een peervormige, langwerpige vrucht, die tot een lengte van veertig centimeter voorkomt. Men peutert het vruchtvlees uit de schaal. De schaal maakt mer schoon en zij doet dienst als fles, hoofdzakelijk voor palmwijn. In verschillende streken van Irian zag ik dat men deze vrucht gebruikte als peniskoker.

Owe ara = de pinangboom waarvan de vrucht owe maké zo nu en dan gekauwd wordt vermengd met asap of asaf = bladeren van sirih. De combinatie was, naar men zegt, vroeger onbekend.

Apach = paddestoel. Van sommige soorten weet men dat ze giftig zijn.

Op de bovengenoemde gewassen kan niemand rechten doen gelden. Ook niet de clan waartoe het grondgebied behoort. Ik heb geen enkele aanwijzing dat hieromtrent wel eens conflicten voorkomen.

Voor de nu volgende gewassen ligt dat anders. Er zijn bomen en planten die weliswaar niet in een tuin groeien, maar waarop een of meer mensen exclusieve rechten doen gelden vanwege het feit dat ze op hun grondgebied voorkomen of omdat ze door hen geplant werden. Het gaat daarbij in het algemeen om gewassen die in de voedselvoorziening een belangrijker plaats innemen dan de bovengenoemde vrije gewassen.

Auf, auf mayr, ara fuyu = sagoboom. In de nabije omgeving van het dorp Aya-wasi en ook in de omgeving van de noordelijke dorpen komt de sagoboom niet voor. Op sommige plaatsen, met name de vochtige, moerassige valleien, liggen sago-arealen die behoren tot de leden van een bepaalde clan. Binnen dergelijke arealen kunnen de leden van die clan geen specifieke rechten op bepaalde gedeeltes of bepaalde bomen doen gelden. Ieder kan gebruik maken van het areaal en ieder dient ook te zorgen voor nieuwe aanplant. Sago heeft voor het menu geen grote betekenis. Alleen tijdens de periodes van betrekkelijke voedselschaarste, die voorkomen wanneer de oude tuin reeds leeggegeten is nog voor er uit de nieuwe tuin voldoende oogst gehaald kan worden, trekt een gezin voor een of enkele weken naar het sago-areaal. Een gemiddeld areaal telt enkele tientallen bomen. Volgens Oomen (2) is sago na ongeveer 15 jaar rijp voor de oogst. De mensen van Ayawasi beweerden echter dat zij de sago reeds na zeven tot tien jaar consumeerden omdat jonge sago het lekkerst is. Het feit dat de bomen reeds voor de bloeiperiode gekapt worden, is wellicht een van de oorzaken dat sago betrekkelijk schaars is. Zodra het gezin in ian auf = het sago-areaal aangekomen is, bouwt men een eenvoudig afdak waaronder men de komende tijd zal bivakkeren. Nadat de sagoboom gekapt is, hakt men de ongeveer drie meter lange stam in de lengte open, zodat er een gleuf van twintig centimeter ontstaat. Dit werk gebeurt door de man. Daarna komt de vrouw met de sagoklopper - seroffit en zij kapt het witte vezelachtige merg uit de geopende stam los tot pulp. De vochtige pulp wordt gespoeld en geperst. Het melkachtige vocht laat men bezinken en wanneer na verloop van tijd het vocht afgegoten wordt, blijft een brei over die in bamboekokers bewaard wordt. Er is geen vaste arbeidsverdeling. De man doet het zwaardere werk maar helpt ook bij het persen en opbergen in de bamboe. Kinderen helpen waar het gewent is. Vroeger, en ook nu soms nog wel, gebruikte men voor het spoelen en persen het onderste gedeelte van de bladnerf van de sagoboom. Nu gebruikt men meestal schalen en pannen die in de missiewinkel gekocht zijn. Een stuk fijn gaas of een bundel vezels dient als zeef om de pulp van het witte vocht te scheiden. De restanten van de pulp propt men weer in de geopende stam en hier en daar laat men afan fa = sagolarven tussen de vulling achter. Na verloop van een maand of twee hebben zij zich vermenigvuldigd en de vette, ongeveer drie centimeter grote larven vormen een welkome lekkernij. Men verzamelt ze in een blad en ze worden levend gegeten. Alleen de kop wordt weggegooid. Bladeren en bladnerven van de sago worden gebruikt voor huishoudelijke doeleinden. De bladeren gebruikt men als dakbedekking en de bladnerven als g a - b a - g a b a voor het maken van wanden in 'moderne' dorpswoningen, het ziekenhuis, de school en de kerk.

De melige substantie die na het spoelen en persen in de bamboe gestopt is, wordt met wat water, fijngestampte groente en soms een paar stukjes vis of vlees gekookt tot een glazige, taai pap. Soms bakt men de sagobrei in een leeg visblikje of een pannetje tot koeken. Wanneer men weinig tijd of geduld

heeft om te koken, neemt men wel een klont sago uit de bamboe voor directe consumptie. In die gevallen legt men de klont sago eerst toch nog even in de hete as.

Een bamboe met sagobrei kan maandenlang bewaard worden. Daartoe plaatst men de bamboe, met een stop van bladeren afgedekt, in het stromende water van de rivier. Na verloop van tijd krijgt de inhoud een zurige geur en voor consumptie laat men de sago eerst op een groot blad enige tijd luchten.

Asam - suikerriet. Her en der in het oerwoud plant men suikerriet. De oogst is rijklijk en omdat men er toch betrekkelijk weinig van gebruikt, maakt niemand er een probleem van wanneer enige stengels door anderen zijn gekapt. Niettemin weet men precies wie op welke aanplant recht heeft. Men onderscheidt drie varianten asam rorof, asam mekèk en asam wamum. Bij ziekte of vermoeidheid, of wanneer men gewoon iets te kauwen wil hebben, kapt men een stuk riet en kauwend zuigt men het sap uit de vezels. Voor zwangere en zogende vrouwen zou suikerriet taboe zijn. Het is mij echter niet bekend of dit zo in het algemeen gold of dat het voor enkele individuen taboe was. Een bepaalde bereidingswijze of consumptie in combinatie met ander voedsel is mij niet bekend. Apit - banaan. Bananen worden geplant in de nabijheid van de dorpswoningen, in de tuinen en op gunstige plaatsen in het oerwoud. De jonge stekken worden bij voorkeur op een lage vochtige plaats in de grond gezet. Rondom de stek plaatst men stukken boombast of bamboe ter bescherming tegen rondscharrelende varkens. Van de bananenbomen in het dorp en in het eigen gebied kan ieder nauwkeurig zeggen aan wie zij behoren.

Er worden een twintigtal varianten onderscheiden. Sommigen daarvan moeten gekookt of geroosterd worden, de meesten echter worden direct gegeten. De zachtste bananen worden fijngewreven tot een papje dat het eerste plantaardige voedsel vormt voor een baby. Bananen vormen een dagelijkse aanvulling op het menu. Tijdens aanvallen van woede of als uiting van groot verdriet vanwege het overlijden van een geliefde hakt men wel met enkele grote klappen de bananenbomen naast het storfhuis of waar men ze tegenkomt. Naderhand eist de eigenaar dikwijls schadevergoeding.

Ara na = een vruchtboom die in het indonesisch b u a h r a j a genoemd wordt. Deze boom trof ik in bijna elke tuin aan. Men zegt dat het voorkomen van ara na een teken is dat de grond op die plaats zeer vruchtbaar is. Bij het openkappen van het oerwoud voor de aanleg van een nieuwe tuin zoekt men daarom bij voorkeur een stuk grond in de buurt van deze boom. In tegenstelling tot alle andere bomen laat men ara na staan. De vruchten van de boom worden dikwijls weer geplant en de planter behoudt zijn recht op de bomen, ook nadat hij de tuin verlaten heeft. De vrucht is een geliefd voedsel. Deze boom en zijn vruchten worden geassocieerd met afstamming en vruchtbaarheid.

Apit kavu = ananas. Men zegt dat deze vrucht vroeger niet bekend was. Mensen die enige tijd aan de kust hadden doorgebracht namen de stekken mee naar het binnenland. De planter is eigenaar. Na verloop van tijd wordt de vrucht met gras en takken aan het oog onttrokken om diefstal te voorkomen. Toch komt het dikwijls voor dat iemand ontdekt dat zijn ananas gestolen is. Angst voor diefstal doet de mensen vaak hun ananas opeten, met zout, voor zij werkelijk rijp is.

Mir = citroen, klein en donkergroen. Het sap wordt gebruikt bij de bereiding van vlees of vermengd met water en suiker gedronken. Het vruchtvlees is wit. De boom behoort aan de clan. Voor deze vrucht gebruikt men het indonesische woord j e r u k of j e r u k n i p i s.

Awèt of awèt = pandanusvrucht of b u a h p a n d a n, komt in verschillende varianten voor. De vruchten kunnen 15 tot 50 cm lang worden. Sommigen zijn felrood van binnen en daarom worden ze meestal b u a h m e r a h = rode vrucht, genoemd. De langwerpige bladeren van de bomen worden gebruikt om

slaapmatten en regencapes van te maken. De bomen staan her en der in het oerwoud en ook in het dorp staan er enkelen tussen de huizen. De bomen behoren tot de clan van de betreffende grond.

De rijpe vrucht wordt tot moes gewreven en vermengd met chata = een kaarsvormige bloesem en auf mpe = sagopap. Wanneer iemand awièt bereid heeft eten alle aanwezige eigenaars mee van de rode brei.

Een variant met geel vruchtvlees awièt fiyaf genaamd is taboe voor vrouwen. Niemand kon of wilde mij zeggen waarom.

Apityeren = p a p a y a. Deze vrucht komt op veel plaatsen in het wild voor. Dikwijls plant men de pitten. De bomen behoren tot de clan van het betreffende grondgebied of tot degene die de pitten geplant heeft. Rijpe vruchten eet men niet graag. Zij worden ter ruil bij de missiepost aangeboden. Worden ze geweigerd dan gooit men de vruchten direct weg. Het liefst eet men de onrijpe vruchten in combinatie met groente.

Nawe = de broodvrucht, b u a h s u k u n genaamd. In tegenstelling tot de vruchten van de wilde broodboom vormt nawe een geliefde aanvulling op het menu. De vruchten worden geroosterd in de hete as. De stam van oude bomen zijn van belang vanwege de eetbare larven die daarin aangetroffen worden. Upach = bamboeloten van een zeer dunne bamboesoort. Op ongeveer 40 tot 50 cm van de top worden de stengels afgesneden. De doorsnede is een tot twee centimeter. Men roostert de stengels boven het vuur zodat de stugge schutbladeren verwijderd kunnen worden. De zachte stengel snijdt men in stukken van ongeveer tien centimeter. In een bamboekoker of in een bundel bladeren worden deze stukjes gestoofd, soms in combinatie met vlees of vis. Vooral in periodes van betrekkelijke droogte eet men deze bamboe.

S e s a w i = een groentesoort die recent werd ingevoerd door indonesische militairen. Men heeft er geen eigen benaming voor. Zo hier en daar zet men een plantje. In de tuinen wordt het nog niet op ruime schaal verbouwd.

K a n g k u n g = eveneens een indonesische groente waarvoor men geen eigen woord heeft. Het is een kruipende plant met lange stengels en driehoekige bladeren die het best groeit op vochtige plaatsen. Men treft het vooral aan op plaatsen die bij een overstroming of bij hevige regenval onder water komen te staan. Eenmaal geplant heeft men weinig omkijken naar dit gewas. Meestal wordt deze groente al geoogst voor de bladeren volgroeid zijn.

Piach = een stugge varenplant die langdurig gekookt moet worden. Hetzelfde woord gebruikt men ook voor de bladeren van een heester, soms s a y u r k o p i genoemd, die eveneens langdurig gekookt moeten worden om ze voor consumptie geschikt te maken.

Amès of emès = een varenplant die men als groente kookt en eet. Deze plant groeit op de rand van watergrotten en in moerassige valleien. Daarom spreekt men wel van amès mosuf. Het laatste woord staat voor 'drassig gebied'.

Ki, ki serach of anfe = meloenachtige vrucht, in het indonesisch l a b u genoemd, die men verspreid in het oerwoud aantreft. Zij wordt ook wel in de tuinen of in het dorp geplant. Zeer grote exemplaren van ongeveer 50 cm doorsnede noemde men ook awayt.

Wisam = ovale vrucht van ongeveer vijf centimeter doorsnede met wit, glazig vruchtvlees dat in partjes om een zeer bittere pit zit. De schil is okerbruin. Deze vruchten noemt men wel b u a h l a n s a t.

Son make = kokosnoot, b u a h k e l a p a, vormt een zeldzame aanvulling op het menu. Men plant wel eens jonge boompjes, maar de meeste daarvan bereiken nooit de volle groei, waarschijnlijk omdat Ayawasi te hoog boven de zeespiegel ligt. In het gebied ten zuiden van Ayawasi schijnt de kokosnoot meer voor te komen. Van elke kokospalm is de planter of huidige rechthebbende bekend.

De voedseltuinen.

Het algemene woord voor tuin is orá of worá, al naar gelang de individuele

tongval. Op de grond waarop men krachtens afstamming of feitelijk domicilie recht kan laten gelden, of op de grond van anderen na het verkrijgen van toestemming, zoekt een gezin een geschikt stuk grond voor het aanleggen van een tuin. Dikwijls werken enkele gezinnen samen aan de aanleg van een groot tuincomplex.

Voor men tot een besluit komt over de keuze van de plek worden verschillende plaatsen bekeken. Gewoonlijk gaan er enkele weken van beraadslagen, kijken en opnieuw overleggen voorbij voor er een begin gemaakt wordt. In de besluitvorming spelen verscheidene factoren een rol

- 1 De vruchtbaarheid van de grond. Humusrijke, zwarte aarde = tapam kenú of koch kenú, heeft de voorkeur. De beide andere grondsoorten in dit gebied, tapam mekèk = rode, vaste aarde en tapam poch = witte, rulle aarde, zijn weinig geschikt voor het verbouwen van voedsel.
- 2 De oppervlakte van de tapam mof = geschikte grond, in relatie tot het aantal gezinnen dat uit de tuinen zal moeten eten.
Het initiatief tot het openen van een nieuw tuincomplex gaat gewoonlijk uit van twee of drie gezinshoofden. Zij zoeken een geschikte plek en dan vragen zij aan verwanten en vrienden of zij wensen deel te nemen. Alle werkzaamheden geschieden gezamenlijk door alle belanghebbenden. Zodra de grond schoon is wordt in onderling overleg een indeling gemaakt en elke deelnemer of elk deelnemend gezin krijgt een makit = eigen gedeelte van het tuincomplex.
- 3 De afstand van de geschikte plek tot het dorp en tot de tuinen die op dat moment in gebruik zijn. De meeste tuinen liggen binnen een straal van anderhalf uur lopen rondom het dorp. Er zijn echter gezinnen die ook deelnemen aan tuincomplexen die twee tot drie uur lopen van hun dorp verwijderd liggen.
- 4 De natuurlijke begrenzing van de gekozen plek. Men schat daarbij de mogelijkheden voor de constructie van een omheining om de tuinen voor vernieling door wilde varkens te behoeden.
Wanneer er een natuurlijke begrenzing is in de vorm van een riviertje of een steile rotswand dan zal dat de lengte van de omheining aanmerkelijk verkorten.
- 5 De relatie van de plek met eventuele bedreigende geesten. Men zal vast geen plek kiezen die vlak bij de plaats ligt waar bijvoorbeeld ooit een mens op mysterieuze wijze kwam te overlijden. Evenmin vlak bij de plaats waar ooit iemand geliquideerd werd. Men gaat van de veronderstelling uit dat zulke plaatsen nog regelmatig bezocht worden door de geesten van de overledenen of de kwade krachten die voor hun dood verantwoordelijk geacht worden.

Heeft men eenmaal een geschikte plek gevonden dan raadpleegt men, voorzover dat nog niet gebeurd is, het dorpshoofd en de overige rechthebbenden op die grond. Wanneer men op het gebied van een andere clan een tuin wil aanleggen, wordt dit overleg al in een eerder stadium gevoerd. Als ray tapam of ra mayr = de mensen van de grond, moeten de rechthebbenden van de bewuste clan toestemming geven. In de buurt van Ayawasí komt dit laatste nogal eens voor wanneer de ongehuwde jonge mannen uit andere dorpen die bij de missie in dienst zijn en de onderwijzers op korte afstand van het dorp hun tuin willen aanleggen. In veel gevallen werd voor de toestemming een tegenprestatie in geld of goederen gegeven. Ik heb nooit gehoord dat aan iemand de toestemming geweigerd werd. In dat verband verklaarden velen dat er in het Ayfatgebied nog ruimte genoeg is. Dit in tegenstelling tot het gebied rond de Avamarumeren, waar naar verluid de verdeling en het gebruik van de gronden wel eens tot conflicten leidt.

Zodra men er voldoende zeker van is dat niemand bezwaren heeft tegen de aanleg van het tuincomplex trekken mannen, vrouwen en kinderen naar de gekozen

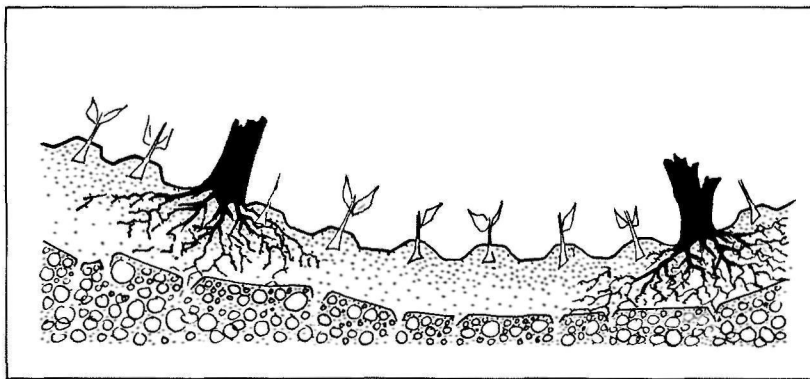
plaats. Een aantal mannen bouwt aan de rand van de plek een ana = afdak of, wanneer de groep medewerkenden groot is een samu sepiach = een groot bivak met een nokdak, beiden vervaardigd van stokken en bladeren. Het afdak of bivak dient als een tijdelijk onderkomen. Zodra de tuin aangelegd is bouwt men een tuinwoning.

De overige mannen, vrouwen en kinderen zijn inmiddels begonnen met de verwijdering van het onderhout tussen de bomen. Men gebruikt daarbij bijlen en kapmessen. Het losgekapt hout wordt op hopen gegooid en direct in brand gestoken. Wanneer dit werk zo goed als voltooid is kappen de mannen de meeste bomen = ray mefat ara of ray meru ara. Het weggrollen en versjouwten van de boomstammen is zeer zwaar werk en het wordt hoofdzakelijk door mannen gedaan. De boomstammen worden gebruikt voor de constructie van een omheining, evenals de dikke takken. Sommige bomen laat men liggen, ofwel omdat ze te zwaar zijn om te verplaatsen, ofwel omdat ze geschikt zijn om als brandhout in de loop van de tijd stukje voor stukje gekapt te worden. Al deze werkzaamheden noemt men ray mekach po kach of ray mekach worá = de mensen openen een tuin. Men spreekt ook wel van ray mekach uwa = de mensen werken samen. De aanleg van een tuin duurt een tot anderhalve maand. Ondertussen moeten de vrouwen de in gebruik zijnde tuinen bijhouden en voor voedsel zorgen. De mannen gaan van tijd tot tijd jagen, vissen of houden zich bezig met ceremoniële aangelegenheden. Tijdens de aanleg van een tuin blijft elk gezin voor zijn eigen voedsel zorgen. De vrouwen verzamelen intussen stekken van taroknollen en van tal van andere gewassen om deze, zodra de tuin gereed is, te kunnen planten. Aan de rand van de nieuwe tuin staan enkele kleine platforms waarop de vrouwen hun stekken bewaren. De platforms dienen om te voorkomen dat wilde varkens en ander gedierte de stekken opvreten.

Wanneer de eerste werkzaamheden achter de rug zijn, ligt de nieuwe tuin er bij als een zwartgeblakerde vlakte met veel boomstronken. Hier en daar staat een half verschroeiende boom die men gespaard heeft vanwege de vruchten. De houtskool wordt door de vrouwen gelijkmatig over het oppervlak verspreid omdat dit, naar men zegt, de grond vruchtbaar maakt. Intussen werken de mannen aan de omheining.

Voor de stekken geplant worden wroeten de vrouwen de aarde los met een same = hak of een pootstok. De laag aarde, humus en houtskool die de kalksteenbodem bedekt is op de meeste plaatsen dun, soms niet meer dan enkele centimeters. De vrouwen verzamelen de losse aarde op kleine hoopjes van ongeveer 40 cm doorsnede. In elk hoopje aarde maakt de vrouw met haar asó, asó ko of sokó = pootstok een gat en daarin plaatst zij een tarostek of stek van een ander gewas. Deze werkzaamheid oemt men fenya mesóu enáf auyach of fenya masóm enáf auyach of fenya muóm enáf auyach. De tarostek = enáf auyach bestaat uit het bovenste stuk van een volgroeide taroknol en de stengel van de plant. Deze stekken haalt men uit de eigen tuin, maar heel vaak worden ze in ruil ontvangen van vrienden en verwanten tegen palmwijn, vlees, vis, sarongdoek en in bijzondere gevallen zelfs voor ceremoniële ruildoeken. De allernaaste verwanten stellen wel eens stekken beschikbaar zonder dat daar direct een tegenprestatie voor verlangd wordt.

Het gebruik om de losgewoelde aarde in hoopjes te verzamelen is niet alleen nuttig in zoverre de planten daarvoor voldoende voedingsbodem krijgen. Ook in verband met de drainage is deze vorm van oppervlaktebewerking zeer functioneel. De regenval in dit gebied is immers zeer hoog en aangezien de meeste regen in korte en zeer hevige buien valt, moet de bodem in korte tijd een grote hoeveelheid water verwerken. Vanwege de poreuze bodemstructuur kan het water snel wegstromen. Voor de tuinen met hun hellend en heuvelachtig oppervlak zou dat betekenen dat de grond en de jonge aanplant meegesleurd zou worden. Door deze techniek van bodembewerking en aanplant kan het water door de geulen tussen de hoopjes aarde gemakkelijk wegstromen. (figuur 2).



figuur 2 doorsnede van een oerwoudtuin met jonge taro-aanplant.

Op een centrale plaats in de nieuwe tuin, meestal op een heuvel of bij een hoge boomstronk, plaatst men een bundel langwerpige roodgroene bladeren die tach, tach asie of tach miyu genoemd worden. Deze bladeren worden eerst door de medicijnmannen belezen. Zij leggen de handen op de bladeren en onderwijl fluisteren zij spreuken "die niemand kent". Men zegt dat zij de voorouders die de ray tapam = mensen van de grond, bij uitstek zijn, verzoeken om de tuin vruchtbaar te maken en wilde varkens te weren.

Wilde varkens, casuarissen en ander gedierte vormen een voortdurende bedreiging voor de gewassen in de tuinen. De bouw van een omheining is dan ook een noodzakelijke, zij het tijdrovende bezigheid. De grillige vormen van het tuinoppervlak volgend, steekt men dunne boomstammen paarsgewijze in de grond op onregelmatige afstanden van elkaar. Tussen die stammen legt men horizontaal de dikkere boomstammen en rechte takken op elkaar tot een hoogte van een tot anderhalve meter. Waar nodig bindt men de stammen met rotan aaneen. Hier en daar plaatst men een schuine stam bij wijze van stut tegen de omheining. Dit werk, ray mená ana = zij richten een omheining op, is mannenwerk.

Zolang de omheining niet gereed is, moet de jonge aanplant dag en nacht bewaakt worden. Ray komòt worá = zij bewaken de tuin, of ray matien worá = zij overnachten in de tuin, is een veelgehoord motief om dagenlange afwezigheid in het dorp te rechtvaardigen. Terwijl men de nieuwe tuin bewaakt kan het gebeuren dat varkens de omheining van de oude tuin vernielen en de resterende aanplant vernielen en opvreten. De vrouwen zetten daarom hun mannen onder druk om de omheining rond de nieuwe tuin zo snel mogelijk te voltooien. Wanneer mannen in deze periode prioriteit gaven aan andere verplichtingen was dat niet zelden een reden voor flinke conflicten tussen echtgenoten.

De verzorging van de tuin, het planten, wieden en oogsten en in tijd van droogte het begieten van de aanplant is vrouwenwerk. Zo nodig helpt of vervangt de man haar bij deze werkzaamheden. Elke dag zorgt de vrouw dat er voldoende voedsel voor de gezamenlijke avondmaaltijd uit de tuin gehaald wordt. Op de leeggekomen plekken plant men zo mogelijk direct weer een nieuwe stek. Een voltooide en volledig beplante tuin vraagt, naar ik schat, zeker drie tot vier uur arbeid per dag van de vrouw.

Op een geschikte plaats in de tuin bouwt de man een woning op hoge palen of

tussen de takken van een niet al te hoge boom. Bij regen of om te rusten trekt men zich in die woning terug. Vaak overnachten mensen in hun tuinwoning.

Het hoofdbestanddeel van het dagelijkse menu bestaat uit de volgende tuingewassen:

auyach = taro, in het indonesisch k e l a d i genoemd (3), neemt het grootste gedeelte van de tuin in beslag. Voor zover mijn informatie strekt, onderscheidt men 34 varianten. Men onderscheidt naar kleur, smaak en grootte, maar soms ook naar de omstandigheden van de consumptie, bijvoorbeeld bepaalde feestten of de taboes die er voor bepaalde mensen op rusten.

Opmerkelijk is de sociale betekenis van de taro. Taro is hét voedsel en wie noodgedwongen zoete aardappelen of cassave moet eten schaamt zich daarvoor. Wanneer een vrouw aan een man taro aanbiedt, betekent dat een invitatie tot seksueel contact. Meermalen bleek een dergelijk gebaar de aanleiding tot fikse ruzies te zijn. Zoals we later nog zullen zien, speelt de taro een rol in de doekenruil en in de regeling van slepende ruilkwesties, namelijk wanneer men speciale tarotuinen aanlegt om de circulatie van doeken door middel van de ruil van taro tegen doeken te stimuleren.

De periode tussen planten en oogsten is ongeveer een half jaar. De meest voorkomende taro is een plant waarvan de bladeren tot ongeveer een meter hoog kunnen groeien. De knol is van binnen wit en geelbruin van buiten. De doorsnede kan twintig centimeter zijn. De bladeren van deze taroplant worden gekookt en als groente gegeten. Vanwege het witte sap in de stengel meent men dat het eten van deze bladeren bijzonder goed is voor vrouwen die een kind aan de borst voeden. Vooral de vrouw die niet voldoende voeding voor haar baby heeft, eet veel tarobladeren.

Tegen de avond zorgt de vrouw dat er voldoende taroknollen in het tuinhuis of de dorpswoning aanwezig zijn voor de avondmaaltijd en voor het eerste eten in de vroege morgen.

De taro heeft na aanplant veel water nodig. Meestal valt er voldoende regen, maar soms valt er gedurende een of twee weken betrekkelijk weinig. Het is niet altijd mogelijk om in bamboekokers voldoende water uit de rivier naar de tuin te dragen. In die moeilijke periodes blijft de knol klein zodat men verhoudingsgewijs een groot gedeelte van de totale aanplant moet gebruiken voor consumptie in een kort tijdsbestek. Valt er daarentegen in enkele dagen een grote hoeveelheid regen, dan kan het gebeuren dat de knollen in de grond wegrotten. Periodes van voedselschaarste betekenen meestal een schaarste aan taroknollen ten gevolge van extreme weersomstandigheden. De mensen wenden zich dan tot hun verwanten, maar meestal kampen die met dezelfde problemen. De bereidheid om te delen is dan minimaal en naar men zegt verbergen de mensen in dergelijke tijden het voedsel voor elkaar. Ieder moet dan voor zichzelf zorgen, uitgezonderd kinderen en zieken.

Sasu = zoete aardappel, p e t a t a s (4) is na taro het belangrijkste knolgewas. Er worden een viertal varianten onderscheiden. Meestal zijn de knollen langwerpig en roodpaars van kleur. In kleinere hoeveelheden zag ik ook ronde, gele knollen. De periode tussen planten en oogsten is afhankelijk van de variant drie tot zes maanden. Direct na de aanplant van de taro wordt de aardappel geplant. Nog voor de taro volgroeid is kan men, indien dat nodig mocht zijn, al van de aardappelen eten. De mensen van Ayawasi en omstreken beschouwen de aardappel allereerst als varkensvoedsel en slechts in noodgevallen eet men er zelf van. De bewoners van het Mare- en Karongebied zeggen dat de aardappel voor hen het hoofdvoedsel vormt omdat de taro in de hooggelegen gebieden slecht groeit. Een man uit die omgeving beweerde dat de aardappel heel vroeger onbekend was.

Gedurende de maanden december, januari en februari valt in Ayawasi betrekkelijk weinig regen. De taro groeit dan slecht en men is genoodzaakt om veel

aardappelen te eten. Men klaagt dan dikwijls over honger. Een nadeel van de aardappel is dat zij bij grote regenval snel wegtrot in de grond.

Ara sasu = cassave, u b i k a y u (5) komt bijna in elke tuin voor. De stekken steekt men in de hoopjes aarde en na ongeveer negen maanden is de plant volgroeid tot een twee tot drie meter hoge knoestige stengel met handvormige bladeren. Aan de voet van de stengel ontwikkelt zich een groot rozet van grillige okerbruine spitsvormige en harige knollen. Tijdens de groeitijd heeft men weinig omkijken naar deze plant. Deze knollen worden door iedereen als varkensvoedsel beschouwd. In tijden van voedselschaarste eten sommige mensen wel eens cassave. Naar men zegt probeert ieder dit voor anderen te verbergen "omdat mensen die cassave eten geen goede tarotuinen kunnen onderhouden". Vooral de vrouw schaamt zich hiervoor.

Afo = yam, u b i (6) komt heel zelden voor. In Ayawasi gebruikt men deze knol als varkensvoer. Het feit dat deze plant negen tot twaalf maanden nodig heeft om tot volle groei te komen, maakt haar minder geschikt voor de tuinen van de Ayfatbevolking. Soms plant men stekken in tuinen die niet meer voor andere aanplant in aanmerking komen.

Naast de knolgewassen verbouwt men in de tuinen verschillende soorten groente

Chasuoch = de bladeren van de taroplant die gekookt en gegeten worden in combinatie met taro, aardappelen en sago.

Popat = handvormige bladeren van een plant die door de indonesische militairen en onderwijzers als s a y u r k e d i herkend wordt. Wanneer de bladeren gekookt worden ontstaat er een wat slijmige massa.

Sefé = een veel verbouwde groente die door de onderwijzers ook wel s a y u r b a y a m genoemd wordt. De bladeren zijn aan de bovenzijde groen, aan de onderzijde paarsrood. Het groentesap is paars. Men plant de groente tegelijk met de tarostekken.

Chatá = sigaarvormige bloesem van een rietsoort, s a y u r l i l i n genoemd. De stelen worden losgesneden nog voor de bloem zich opent. Boven het vuur worden ze geroosterd totdat de schutbladeren loslaten. Het eetbare binnenste is zacht en wit. Men eet deze groente bij voorkeur met taro, pandanusvrucht en gebakken vis of vlees.

Masuoch = het blad van po mechaf faté = een meloenplant met grote, donkergroene bladeren die zowel in het wild als in de tuinen voorkomt.

Itetóu = komkommerplant waarvan de vruchten, geel tot olijfgroen, een lengte bereiken van tien tot twintig centimeter. De komkommer wordt meestal rauw uit de hand gegeten en zij geldt als een goed middel tegen dorst.

Chatamerá = plant waarvan de bladeren gekookt en gegeten worden.

Semay tapam = pinda's, k a c a n g t a n a h, worden in het Ayfatgebied in veel mindere mate gekweekt dan in het gebied rond de Ayamarumeren. Ook in het Maregebied worden pinda's veelvuldiger geteeld. Sommige mensen van Ayawasi kochten of ruilden met mensen uit beide streken pinda's om zelf tuinen aan te kunnen leggen. Vaak had men de pinda's echter al opgegeten voor er een geschikt stuk grond gevonden was. In de weinige pindatuinen die ik gezien heb, liet men de varenplant pumera als schaduwplant groeien.

Semay krèm = kleine rode of roodbruine boontjes die qua vorm overeenkomen met de bruine boon. Ze zijn niet groter dan een halve centimeter. In het Maregebied worden deze boontjes zeer veelvuldig gekweekt. In de omgeving van Ayawasi is de bonenteelt nog zeer beperkt, naar men zegt omdat de grond te vochtig zou zijn. Heel vaak kwamen de mensen uit de noordelijke streken bij de missiewinkel vele kilo's van deze boontjes aanbieden voor geld of goederen. Het voordeel van deze peulvruchten is dat zij lang houdbaar zijn, vooral wanneer men de tassen met boontjes boven het vuur bewaart. De meeste mensen eten deze boontjes gekookt en vermengd met vlees, vis en groente. De onderwijzers en de jonge mensen die bij de missie in dienst zijn, eten de boontjes gekookt in zoete

melk en suiker. Deze artikelen kopen zij in de missiewinkel. De plaats van noten en boontjes komt in het menu van de mensen in en rondom Ayawasi ver achter taro, aardappelen, bananen en maïs.

K a c a a n g h i j a u = langwerpige groene boontjes waarvoor men geen eigen woord heeft. Zij worden door sommige mensen in de tuinen verbouwd, maar in het totale menu zijn zij nog van geringe betekenis.

Mede gezien de betrekkelijk geringe opbrengst van de jacht en de visvangst is het duidelijk dat de tuin de belangrijkste voedselbron voor de Ayfatbewoners is. Vóór de periode van de dorpsvorming was de tuin bovendien het kader waarbinnen zich een belangrijk gedeelte van het maatschappelijk leven afspeelde. Een groep mensen die gezamenlijk een tuincomplex aanlegde, vormde tegelijkertijd een wooneenheid. Zodra de tuinen uitgeput raakten begon men gezamenlijk met de aanleg van nieuwe tuinen. Daarmee verplaatste zich zowel het werk- als het leefmilieu van tijd tot tijd door het clangebied. Dit patroon van shifting cultivation werd qua tijdsduur bepaald door de groeicyclus van de voornaamste gewassen, met name van de taro. Het semi-permanente karakter van de woonwijze volgde in feite uit de groeicyclus van het hoofdvoedsel en de omstandigheid dat een stuk grond niet tweemaal achtereen voldoende taro opbrengt.

Vroeger kwam het zo nu en dan voor dat een meer dan normaal aantal gezinnen gezamenlijk een worá mpau = een bijzondere tarotuín aanlegde. Die tuín vormde de materiële basis en het kader voor een reeks ceremoniële bijeenkomsten die verband hielden met belangrijke gebeurtenissen in de levenscyclus, zijnde huwelijk, dood en initiatie. In die tuín of in de nabije omgeving daarvan bouwde men een aantal huizen. De aanleg van de tuín vormde het begin van een periode van verhoogde sociale en ceremoniële activiteiten die duurde tot aan het einde van de taro-oogst. In zeker opzicht kunnen we deze semi-permanente samenlevingen beschouwen als voorlopers van de dorpsamenleving, maar een belangrijk onderscheid ligt in het al dan niet aanwezig zijn van een ceremoniële basis voor de samenwoning.

De dorpsvorming heeft nog niet geleid tot grote veranderingen in het levensritme dat gebaseerd is op de groeicyclus van de taro.

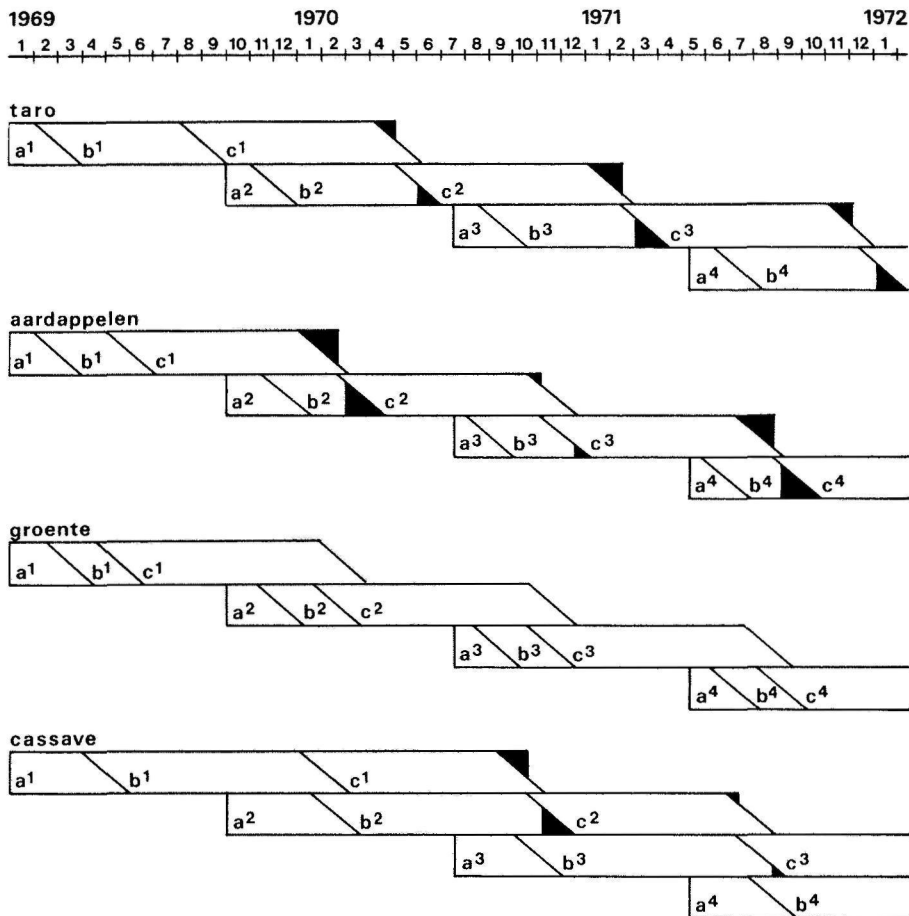
Het aanleggen en verlaten en opnieuw aanleggen van tuinen beheerst nog grotendeels het doen en laten van de Ayfatbewoners.

Op basis van eigen waarnemingen, aangevuld met mededelingen van de betrokkenen, heb ik van een middelgrote tuín de groeicyclus van de voornaamste gewassen kunnen reconstrueren. De oppervlakte van de tuín bedroeg ongeveer 700 m². Er woonden twee gezinnen, tezamen vier volwassenen en vijf kinderen. Zij waren voor hun voedsel niet geheel van deze tuín afhankelijk omdat zij tegelijkertijd deelnamen aan een bijzondere tarotuín.

Figuur 3 toont de periode van de aanplant (a) die zich uitstrekt over zes weken tot twee maanden omdat men niet direct alle stekken beschikbaar heeft. Vervolgens de periode van de groei (b) die varieert per gewas. En tenslotte de periode waarin geoogst wordt (c). Nog voor de helft van de taro-oogst geconsumeerd is, begint men al een nieuwe tuín aan te leggen. Opvallend is dat er voor wat de taro en de aardappelen betreft een schaarsteperiode ligt tussen de oude en nieuwe oogst. De voornaamste oorzaak van deze gebrekkige opvolging ligt in de omstandigheid dat men soms meer dan een maand overlegt en onderzoekt en overlegt voor er besloten wordt waar men de nieuwe tuín zal openen.

De oogsten van groente en cassave bieden minder problemen wat dit betreft omdat deze gewassen ook op minder voedingsrijke bodem nog voldoende groeien. Men kan dus altijd door blijven planten en oogsten.

Omdat men wederzijds verplicht is om elkaar desgewenst te helpen aan voedsel veroorzaken die periodes van relatieve schaarste slechts zelden een echt te-



kort aan voedsel. De cyclus van aanleg, groei en oogst verschilt immers voor de tuinen van de verschillende leden van een verwantengroep. Alleen wanneer de periode van schaarste ongeveer samenviel met uitzonderlijke droogte of grote regenval deden zich voor vrijwel iedereen voedselproblemen voor. In zulke dagen geldt dat ieder zoveel mogelijk voor zichzelf moet zorgen. Niemand hoeft echter honger te lijden, want ook al ontbreekt er voldoende taro dan kan men altijd toch nog wel cassave of yams eten. Bovendien is er in

Ayawasi wel zoveel geld in omloop dat ieder zo nu en dan wat rijst, zoute vis en wat zout kan kopen in de missiewinkel.

Oudere mensen vertelden dat men vroeger eerder geneigd was om weer eens naar een heel nieuw stuk grond te trekken dan nu. Momenteel is men toch min of meer aan de nabije omgeving van het dorp gebonden. De gewoonte is ontstaan om met een groep van vijf of meer gezinnen gezamenlijk een groot tuincomplex aan te leggen. Bij de aanplant laat men een paar stukken braak liggen en zodra de eerste taro-aanplant ongeveer voor de helft geconsumeerd is, begint men stekken op een nieuw stuk tuin te planten. In het stuk tuin dat niet geschikt is om direct weer tarostekken te planten, verbouwd men boontjes, pinda's en verschillende soorten groente. Hoe lang men uiteindelijk in een groot gemeenschappelijk tuincomplex blijft wonen en werken hangt af van de productie, de beschikbare oppervlakte en soms ook van de ontwikkelingen in de sociale relaties tussen de deelnemende gezinnen. De samenwerking binnen een tuincomplex beperkt zich gewoonlijk tot de aanleg, de constructie en het onderhoud van de omheining en de bouw van tuinwoningen voor elk gezin.

In oktober 1971 telde ik in de omgeving van Ayawasi 43 tuinen of tuincomplexen waarbij inwoners van het dorp betrokken waren. Daarvan behoorden 12 tuinen uitsluitend tot één gezin en 8 tot een gezin met een of enkele vrijgezellen, weduwen of weduwnaars. Er waren 6 tuinen die behoorden aan 2 gezinnen en 10 tuinen waarin 2 gezinnen met een of enkele alleenstaanden leefden. Er waren 3 weduwe's die nog een eigen tuin onderhielden en er was één ongehuwde jongeman die zijn eigen tuin had.

De overige drie tuincomplexen waren zogenaamde worá mpau = bijzondere tuinen door de ceremoniële betekenis de tarostekken en taroknollen uit die tuinen werden eerst en vooral tegen ceremoniële doeken geruild. Dat neemt niet weg dat zij ook voor de directe consumptie van groot belang waren. In de drie al eerder genoemde tuincomplexen leefden in totaal 25 gezinnen uit Ayawasi en nog een aantal eenlingen. Bij deze tuincomplexen waren echter ook gezinnen en individuen uit andere dorpen betrokken.

De 43 tuinen of tuincomplexen lagen binnen een straal van ongeveer drie uur lopen rondom Ayawasi. Op nog grotere afstand van het dorp deelden 12 gezinnen tuincomplexen met mensen uit naburige dorpen.

Voor de aanplant van maïs kiest men gewoonlijk een verlaten tuin. De initiatiefnemers zoeken een aantal deelnemers en gezamenlijk maakt men de tuin schoon. Meestal moet de omheining hersteld worden. Daarop wijzen de initiatiefnemers aan elke deelnemer zijn makit - eigen deel van de worá po setèn = maïstuin aan. Na het zaaien hoeft men weinig zorg aan de tuin te besteden. Zodra de maïs rijp is, en dit is dikwijls al na ongeveer drie maanden, maken de deelnemers alom bekend wanneer het poku po setèn = het maïsfeest zal worden gehouden. Het feest duurt een of twee dagen. Alle geïnteresseerden verzamelen zich in de loop van de ochtend in de tuin. Wie geld of goederen in ruil aanbiedt, krijgt van de deelnemers aangewezen welk deel van hun makit daarvoor geplukt mag worden. Er waren ook deelnemers die hun gasten eerst lieten plukken alvorens over de ruilverhouding te praten. De geplukte maïs wordt verzameld in grote draagtassen. Ondertussen legt men een vuurtje aan om jonge maïskoelven voor directe consumptie te roosteren. Voor de maïs die ieder tijdens het feest ter plaatse oet hoeft geen tegenprestatie geleverd te worden. De ruilverhouding bleek vaak van zeer subjectieve factoren afhankelijk te zijn. De r a j a noemde mij ooit wat verhoudingen die volgens hem maatgevend moesten zijn

- 2 volle draagtassen = sarongdoek of 180 rupiah
- 1 grote draagtas - 100 rupiah
- 2 grote draagtassen = bamboe palmwijn
- 1 grote draagtas - kleine bamboe palmwijn

1 grote draagtas	= 1 blikje vis
tien maïskolven	= 20 rupiah

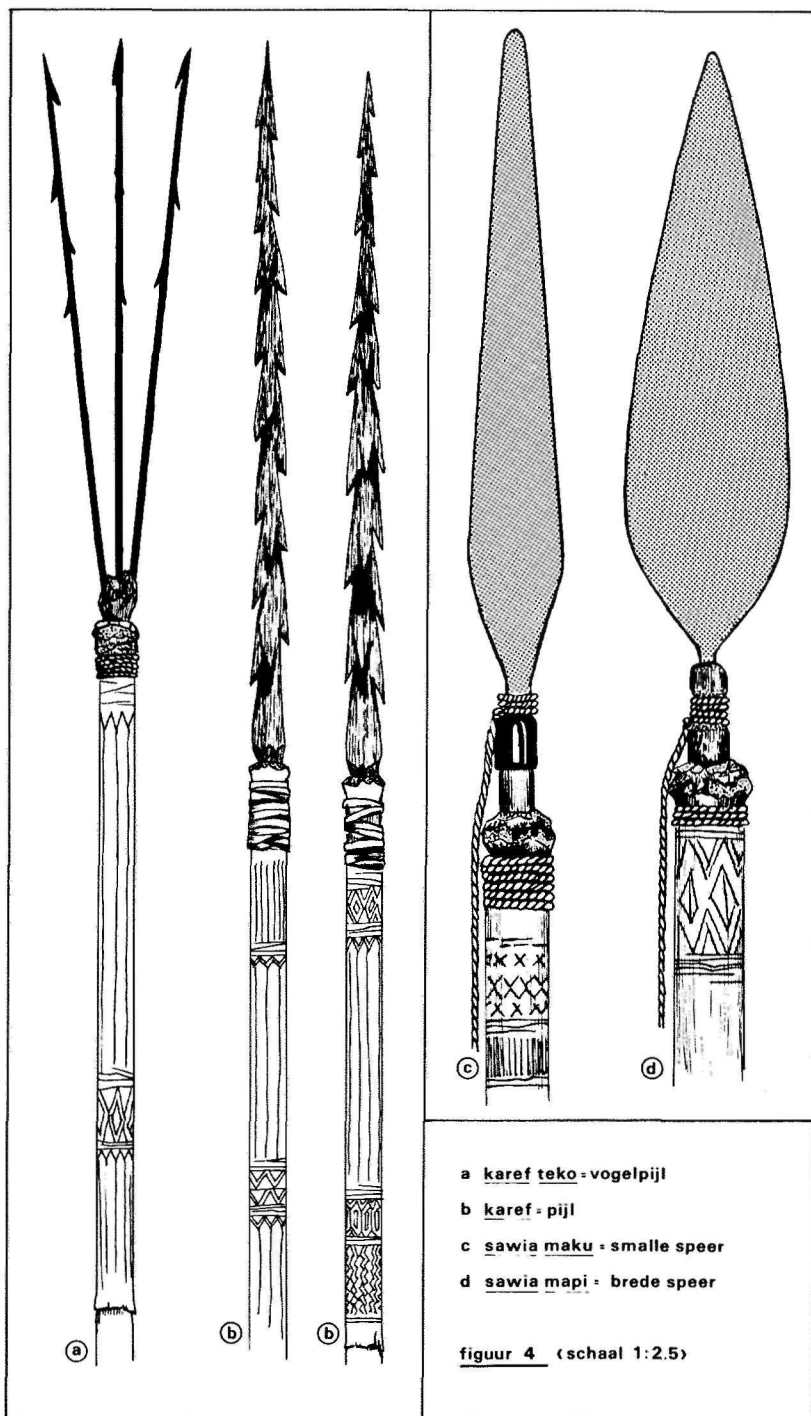
Meestal kwamen na afloop van het feest mensen naar de missiewinkel om maïs te verkopen of in ruil aan te bieden. Daar waren de verhoudingen ongeveer als volgt

4 tot 8 kolven	= grote of kleine naald
	of een schep zout
	of 1 of 2 scheermesjes
	of 2 doosjes lucifers
	of een vishaakje
	of 20 rupiah
10 maïskolven	= een pakje tabak
	of een flinke schep zout
15 tot 25 maïskolven	= een stuk zeep
	of 1 stuk kinderkleding

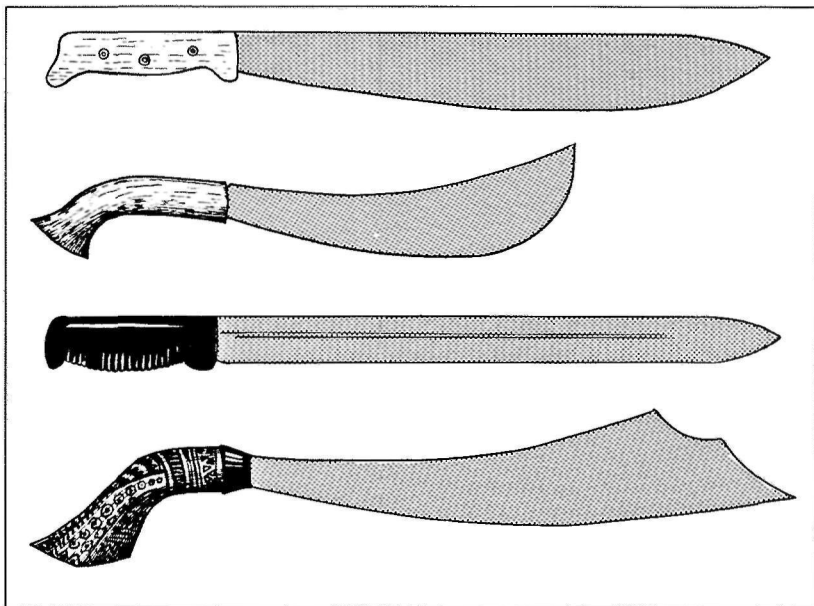
Gedurende mijn verblijf in Ayawasi werden er in de nabije omgeving elf van deze maïsfesten gehouden. De interesse blijkt nogal afhankelijk te zijn van de mate waarin men op dat moment over voedsel kan beschikken. De maïsfesten fungeren echter zeer zeker ook als gezellige bijeenkomsten waar gegeten en gedronken wordt en waar ruilzaken besproken worden. En dat op zich is voor velen elke keer weer een trekpleister. Regelmatig hoorde ik dat mensen uit het dorp naar maïsfesten van verwanten of vrienden van naburige dorpen geweest waren. Bij de elf tuinen varieerde het aantal deelnemers tussen 2 en 7. Het aantal geïnteresseerden viel moeilijk vast te stellen omdat men gedurende de hele dag af en aan liep. In de grootste tuin schatte ik op een bepaald moment het aantal aanwezigen op 250. Een deel van de geruilde maïs wordt bewaard als zaaigoed voor de eigen tuin. Binnen enkele dagen wordt een gedeelte in geroosterde of gekookte vorm geconsumeerd. Voorzover men de rest niet bij de missiepost in ruil heeft aangeboden, wordt er nog geconserveerd. Soms hangt men de kolven met geopende bladeren aaneen gebonden aan de noklat van het huis of aan het platform boven het vuur. Door de rook wordt de maïs geconserveerd en bovendien houdt men op deze wijze ongedierte weg. Een enkele keer zag ik hoe men maïs kookte en in een bamboe, afgedekt met bladeren, in het stromende rivierwater zette. Men beweerde dat de inhoud aldus twee tot drie weken houdbaar zou zijn.

De jacht.

Men zegt dat het in principe aan ieder vrij is om te jagen waar hij wil. In feite jaagt een man vrijwel altijd op de grond van zijn clan, tenzij hij in het clangebied van zijn echtgenote of moeder woonachtig is. Eenmaal gingen er stemmen op om de jacht op wilde varkens te regelen. Toen er, na een jarenlang verbod door de indonesische autoriteiten, weer jachtgeweren en patronen op de missiepost geleend konden worden, schoten enkele mensen in vrij korte tijd her en der in het gebied rondom Ayawasi een flink aantal varkens. De mensen die niet met een geweer durfden of konden omgaan uitten hun vrees dat zij binnen korte tijd geen varken meer zouden kunnen bemachtigen. Deze mensen stelden voor dat jagers met het geweer uitsluitend op hun eigen clangebied op varkens zouden mogen jagen. Het kwam niet tot een regeling, voornamelijk doordat de *ray a*, die zelf bijna dagelijks het geweer wilde lenen, daar niets voor voelde. Wanneer een jager op het grondgebied van een andere clan een varken geschooten had, vond ieder het vanzelfsprekend dat de *ray tapam* = mensen van de grond, een gedeelte van het vlees kregen. Vanwege het ter beschikking stellen van het geweer en de patronen eiste ook de missionaris een deel van de



buit. Ik weet dat het meermalen gebeurde dat een jager tegen de missionaris vertelde dat hij misgeschoten had, terwijl zijn verwanten een eind buiten het dorp het varken aan het slachten waren. Jagen is uitsluitend mannenwerk. Vergezeld van zijn hond trekt de man het oerwoud in. Bij zich draagt hij zijn boog met speren en pijlen (fig. 4) en een groot kapmes (fig. 5). Meestal jaagt men alleen. Wanneer het echter gaat om een varken dat reeds gewond is, acht men het raadzaam om met meerderen te gaan. Uit de aard van de begroeiing, de loop van de rivier, de sporen en uitwerpselen van dieren leidt een jager af waar hij het wild moet zoeken. De vertrouwdeheid met het eigen gebied speelt een grote rol.



figuur 5 tefo = kapmes (schaal 1:7,5)

Geen jager zal op jacht gaan zonder in zijn kleine heuptasje een kokertje of bundeltje belezen materie mee te nemen. De spullen in het tasje zijn tweeërlei: po tekif = beschermende materie, en fuyfuy = een materie die het vermogen heeft om wild aan te trekken. De toepassing is eenvoudig. In de sporen van het dier of aan planten op plaatsen waar het dier vaak komt, smeert men het jachtmiddel om het wild "zacht te maken". Zodra het dier in aanraking komt met het jachtmiddel zal het, naar men zegt, "lui en dronken worden". Voor een jager die in een hinderlaag ligt is het dan een kwestie van sluipen en op het juiste moment zijn wapens gebruiken. Wie zelf geen jachtmiddel kan maken omdat hij de krachtgevende spreuken niet kent óf wie een zeer krachtig middel wil hebben, richt zich tot een medicijnman die op dat gebied een reputatie heeft. Tegen vergoeding verstrekken zulke medicijnmannen het gevraagde middel. Wat betreft de vervaardiging van fuyfuy weet ik alleen dat rode aarde en het sap van een liaan gebruikt wordt. Sommige mensen beweerden dat het jachtmiddel zou bewerkstelligen dat het dier de lichaamsgeur van de jager niet kan bespeuren.

Tijdens mijn verblijf kwam het een keer voor dat enkele jagers in de nabijheid van Ayawasi een wild varken doodden waarop menigeen al wekenlang jacht gemaakt had. Zodra de verwanten van de jagers (een jager doet dat nooit zelf indien hij jachtmiddel gebruikt heeft) de buit het dorp binnendroegen, eisten enkele minder fortuinlijke jagers een stuk vlees omdat zij enige dagen daarvoor hun jachtmiddel geplaatst hadden. Hun middel zou bijgedragen hebben tot het succes van de andere jagers.

De invloed of de kracht van het jachtmiddel verdwijnt niet met de dood van het dier. Het bloed van het dier dat door jachtmiddelen verkregen is, zal men nooit bewaren. Voorkomen moet zelfs worden dat kippen en honden het bloed drinken opdat zij niet terstond zullen sterven. Vlees van het dier dat met jachtmiddelen gevangen of gedood is, mag nooit met zout bereid worden. De combinatie van fuyfuy en cha - zout (en ook vitale energie) zou de dood tot gevolg hebben. Soms is een jager zo beducht voor het middel dat hij gebruikte dat hij weigert om het vlees te eten. Hij laat dan een gedeelte van de buit ruilen tegen ander voedsel.

Eens kwam een van de beste jagers van Ayawasi mij vragen om het geweer te repareren. Volgens hem moest er iets aan kapot zijn want hij had twee maal mis geschoten terwijl hij toch "een zeer sterk jachtmiddel gebruikt had".

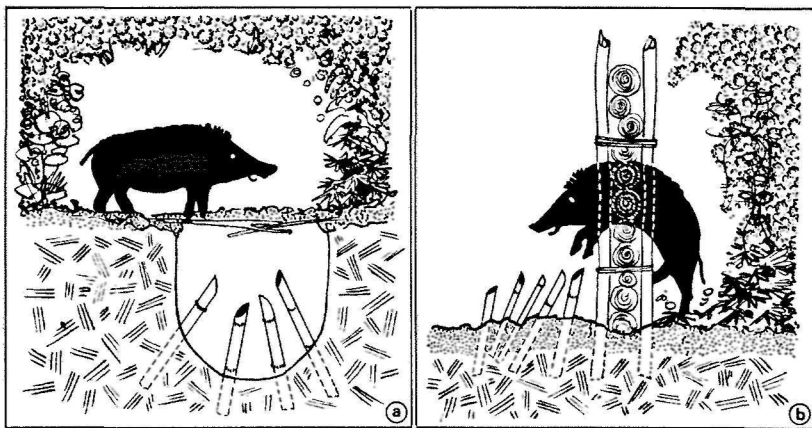
In het gebied rondom Ayawasi is het wild schaars. Men jaagt op varkens, casuarissen, koeskoes, leguanen, boomkangoeroe's en vogels. Zoals reeds vermeld probeert men klein gedierte te vangen als men dat toevallig op zijn pad ontmoet. Vlees neemt een grote plaats in op het menu van alledag. Soms gaan er dagen voorbij dat een gezin geen vlees eet. Toch besteedt men veel tijd aan de jacht en dieren spelen in de dagelijkse gesprekken vaak een grote rol. Fane rapuoch = varken van het oerwoud, het grootste en ook gevaarlijkste wild. Uit de voetsporen en de omgewoelde grond maakt de jager op waar het dier zich ongeveer moet bevinden. Hij volgt het spoor, soms dagenlang, totdat hij weet waar het varken zijn schuilplaats heeft. Met een grote speer, soms als pijl op de boog gelegd, probeert hij het slapende dier te doden. Er zijn jagers die het wagen om een varken, wanneer het tijdens hevige regen in zijn schuilplaats ligt te slapen, met een welgemikte bijlslag te doden. Het risico is zeer groot omdat een varken dat door donder of bliksem opgeschrikt wordt of een varken dat niet direct gedood wordt, levensgevaarlijk is. Bij de verzameling van het genealogisch materiaal viel het mij op dat veel mensen Fanefit = het varken bijt, genoemd werden. Bij navraag bleek dat al deze mensen bij de jacht op een wild varken om het leven waren gekomen. De naam die zij tijdens hun leven hadden, werd maar zelden meer genoemd. In de laatste twintig jaar zijn zeker negen mensen van Ayawasi op deze wijze de geschiedenis in gegaan.

Hoewel men weinig inzicht heeft in de functie van het hart localiseert men de vitale kracht van mens en dier achter het borstbeen. Daar huist sesaum = adem, beweging. Bij het jagen is het zaak om met een kogel, speer, pijl of mes die plaats achter het borstbeen te raken.

Er zijn jagers die de onderkaak van een gedood varken als trofee aan de wand van hun woning hangen. Een algemeen gebruik is dat echter niet. Er zijn zeer succesvolle jagers die dat niet doen. De ronde slagrand van een mannelijk varken is echter voor elke jager een waardevol bezit. Volkomen rondgegroeide tanden vertegenwoordigen een grote waarde in de ceremoniële ruilhandel. Bij feestelijke gelegenheden worden de tanden als sieraad en wellicht vertoon van macht gedragen. De meeste tanden zijn in het bezit van de ray popot - de mannen die de ceremoniële ruil beheersen.

Naast deze wijze van jagen kent men nog een andere methode om wilde varkens te vangen. Bekend is dat varkens vaak dezelfde weg volgen. In een varkensspoor graaft men een kuil. In de zijwanden of de bodem van die kuil plaatst men schuin afgekapte, vlijmscherpe bamboes. De punten laat men omhoog wijzen.

Het gat, kayach genaamd dekt men af met takken, bladeren en aarde. Een varken dat in een dergelijke kuil valt, sterft aan zijn verwondingen of het kan gemakkelijk door een jager gedood worden (fig. 6a).



figuur 6 kayach = varkensval

Een derde manier om varkens te doden past men toe bij verlaten tuinen. In de oude omheining wordt een opening gemaakt. Aan de binnenzijde daarvan worden eveneens scherpe bamboes in de grond gestoken. Elk wild varken dat zich door de opening wringt, valt in de scherpe punten. Vaak smeert men aan die punten gif dat bereid is uit diverse planten (fig. 6b).

Kakaru, po chocho, ru kayr = casuaris, het tweede grote dier waarop gejaagd wordt. Het gebeurt maar heel zelden dat een jager erin slaagt om een casuaris te doden. Deze vrij logge dieren kunnen zich zeer snel uit de voeten maken. Wordt een casuaris door een jager verrast, dan begint het dier te dansen en met zijn lange nek en kop te zwaaien zodat een jager vrijwel geen kans krijgt om hem te raken. Het is namelijk zaak om een casuaris in de kop te schieten. Soms meent een jager dat hij de casuaris gedood heeft omdat het dier ineenkrimpt. Zodra de jager dichterbij komt kan het gebeuren dat het dier plotseling opspringt en pijlsnel tussen de dichte begroeiing verdwijnt. Vanwege deze slinheid en behendigheid vertelt men dat er overeenkomsten zijn tussen casuaris en mens. Sommigen vertelden mij dat hun voorouders meenden dat zij van de casuaris zouden afstammen. Zelf beschouwden zij die verhalen nu als po ro po sey = de dingen van het verleden waarover maar niet teveel gesproken moest worden "omdat niemand al zijn voorouders gekend had". Aru = vogels. Van vele soorten weet men precies in welke bomen zij nestelen, welke vruchten zij bij voorkeur eten, hoe de uitwerpselen eruit zien, hoe de roep klinkt en op welke tijd van de dag of de nacht zij zich laten horen. De meeste jagers schieten met speciale vogelpijlen (fig. 4) met een driedelige of een stompe punt. Een andere methode om vogels te vangen bestaat erin dat men een touwtje in een lus op de grond legt, toegedekt met een laagje aarde. In de lus legt men wat vruchten die de vogels graag eten. Zodra een vogel bij de vruchten neerstrijkt, trekt de jager zeer snel de lus aan zodat de vogel met zijn poten in het touw verstrikt raakt. De eenvoudigste manier om vogels te vangen wordt in het dorp, de tuin of op de open plekken in het oerwoud toegepast. Met lange, buigzame stokken slaat

men naar laag overvliegende vogels. Op dezelfde wijze tracht men tegen zons-
ondergang in het dorp enkele van de honderden kleine vleermuizen te vangen
wanneer die in zwermen door de lucht fladderen.

Vogels en vleermuizen worden meestal direct schoongemaakt en aan een dunne
spies boven het vuur geroosterd.

Sekúm = leguaan. Men kent vele benamingen voor diverse varianten, maar het
woord sekúm schijnt de algemene aanduiding te zijn. De dieren die zowel in
het water als in de bomen worden aangetroffen variëren van lengte tussen 30
en 70 centimeter. Het vangen van leguanen is weggelegd voor goede klimmers.
De jager probeert tot boven het dier in de boom te klimmen. Door lawaai te
maken en met takken te slaan tracht hij de leguaan naar beneden te jagen.
Daar staat zijn hond het dier op te wachten. Soms maakt de jager een wachom
= lus van dunne rotan. Hij sluipt naderbij en schuift de lus om de nek van
het dier. Met een flinke ruk is de leguaan gevangen. Met het kapes of een
stok slaat men de leguaan zo snel mogelijk dood omdat een beet met de zaag-
vormige tandjes lelijke wonden en infecties kan opleveren.

Voor sommige mensen was leguanenvlees taboe. Meermalen zag ik dat medicijn-
mannen leguanenkaakjes tussen hun krachtdadige middelen bewaarden.

Kak = vlees in het algemeen en koeskoes in het bijzonder. Deze kleine nacht-
dieren laten zich op de dag niet zien. Tijdens de nacht kunnen ze vooral in
eikenbomen aangetroffen worden. Zodra het volle maan is trekken veel mensen
tijdens de nacht het oerwoud in om de koeskoes, die door het maanlicht en de
vele eikels wat traag geworden is door middel van lussen te vangen. Jagen op
koeskoes is voor de jongeren een vermaak. Men onderscheidt vele varianten en
van elk weet vrijwel iedereen nauwkeurig de levensgewoonten te vertellen.
Koeskoes wordt sterk geassocieerd met vooroudergeesten. Alleen koeskoes die
in het oerwoud gevangen werd, mag gegeten worden. Komt er onverhoopt op klaar-
lichte dag een koeskoes in het dorp dan ontstaat er alom paniek.

Bij bepaalde gelegenheden kan het vlees van koeskoes, evenals dat van het var-
ken, de casuaris en de leguaan tegen ceremoniele doeken geruild worden. Van-
daar dat de jacht op koeskoes toeneemt zodra er ceremoniële transacties in het
vooruitzicht zijn.

Het houden van dieren.

Het komt wel voor dat mensen, meestal jongeren, enige tijd een vogel houden
of een jonge casuaris verzorgen. Ze doen dat omdat het een leuke bezigheid is.
Men kent slechts twee huisdieren.

Metach = de hond. Bijna elk gezin heeft een hond. De magere, kortharige en
hooguit dertig centimeter hoge scharminkels behoren tot het dorpsstafereel en
het huiselijk leven. Jonge hondjes zijn levend speelgoed voor de kinderen.
Volwassenen zijn gehecht aan hun hond. Vooral voor de mannen is de hond een
levendige metgezel bij de eenzame zwerftochten door het oerwoud. Dikwijls
draagt hij zijn hond op de arm. Elke hond heeft een naam en vaak is dat een
naam die ook aan mensen kan toebehoren. Tijdens de maaltijd deelt de hond
mee in het voedsel en gedurende de kille nachten is hij een gewaardeerde
warmtebron tussen de slapenden. Om te voorkomen dat een hond er vandoor gaat,
bindt men een van zijn voorpoten stevig tegen zijn nek of men bindt de achter-
poten zo tegen elkaar dat het dier alleen maar wat kan rondscharrelen in de
nabijheid van het huis. Wanneer er een dier geslacht wordt, snuffelen de hon-
den aan het vlees en bloed en de weinige delen die de mensen niet voor eigen
consumptie willen hebben worden gretig opgevreten. Nut heeft een hond alleen
maar tijdens de jacht en in de tuinen omdat men uit hun gedrag kan opmaken of
er wild in de buurt is. Het is niet gebruikelijk dat mensen hondenvlees eten,
zelfs niet ten tijde van voedselschaarste.

In de gedachtenwereld wordt de hond geassocieerd met kapes = geesten. Er zijn
verhalen dat er heel vroeger een reusachtige hond geweest zou zijn met de

naam metach jamon. Hij zou vele mensen verslonden hebben, uitgezonderd de voorouders van de clan van de verteller. Ook vertelt men dat een zwart hondje altijd met zijn staart gaat kwispelen zodra het een plaats nadert waar kapes aanwezig is. Elk wit hondje zou op die plaats gaan grommen. In beide gevallen is het gedrag van de hond aanleiding om beschermende, belezen middel en bij de hand te houden.

Fane = varken. Uiterlijk verschilt het varken dat men als huisdier verzorgt niet van het wilde varken uit het oerwoud. Ze hebben een lange spitse snuit en vrij lange haren die in kleur variëren van zwart tot beige. De donkere varkens noemt men fane kenu - zwart varken, de lichte fane mpoch = wit varken. Deze laatste exemplaren zijn zeer zeldzaam en het is daarom dat zij bij ceremoniele transacties soms een bijzondere waarde vertegenwoordigen. De donker gekleurde varkens hebben soms een witte streep op zij en enkele lichte plekken aan de poten. Jonge varkens zijn gestreept.

Men doet niet aan varkensteelt. Wanneer men tijdens de tocht door het oerwoud een jong varken vindt, wordt het meegenomen en verzorgd. Het diertje wordt vertroeteld, geknuffeld en rondgedragen. De vrouw, die de eerstverantwoordelijke voor de varkens is, geeft het diertje voorgekauwd voedsel. Als zij naar de tuin gaat neemt zij de baby en het jonge varken in haar draagtas mee. Wanneer het biggetje wat groter wordt, bindt men een dunne liaan aan een van de poten om te voorkomen dat het dier wegloopt. Elk varken dat aldus wordt verzorgd heeft een naam die dikwijls overeenkomt met de naam van mensen. Een vaak voorkomend dorpstafereeltje is dat een vrouw bij het ochtendgloren door het stille dorp loopt te roepen. Met lange uithalen herhaalt zij de naam van haar weggelopen varken.

Deze varkens zwerven als zij eenmaal volwassen zijn vaak dagenlang alleen in het oerwoud. Soms verschijnen zij opeens weer in het dorp. Om te voorkomen dat varkens tijdens de nacht de aanplant of het erfje rond de huizen van andere dorpsbewoners vernielen, bindt de eigenaar zijn varkens vaak onder het huis aan een van de hoekpalen. Er zijn echter ook mensen die dat kennelijk niet nodig vinden en de schade door varkens aan anderen toegebracht vormen dan vaak een bron van conflicten.

Een tam varken dat door het oerwoud zwerft, werpt na verloop van tijd biggen. Deze biggen worden deels uitbesteed aan mensen die, tegen vergoeding, voor het dier willen zorgen, deels worden zij geruild en deels houdt de eigenaar van de zeug de biggen zelf. Over een tam varken spreekt men als fane same of fane tekúo en in beide toevoegingen zit de betekenis van "iets kleins dat ik verzorg". De meest gebruikte uitdrukking is fane ray mesiach = het varken dat door de mensen in leven gehouden wordt, grootgebracht wordt. Dezelfde toevoeging vinden we in ku ray mesiach = kinderen die door de mensen grootgebracht worden, adoptiekinderen. Dat de vrouw de eerstverantwoordelijke voor het varken is verklaart men uit het gegeven dat voeden en opvoeden nu eenmaal allereerst een zaak voor de vrouw is.

Voor de man is het tamme varken van waarde omdat hij het vlees kan ruilen tegen ceremoniele doeken. Hij hoort niet graag dat zijn vrouw enige biggen wil ruilen. Liever heeft hij dat zij de biggen tot volwassenheid verzorgt zodat hij meer doeken voor meer vlees kan krijgen. In tegenstelling tot de vrouw schijnt de man weinig emotionele weerstand te voelen tegen het slachten van een tam varken. De vrouw wil meestal niet bij het slachten aanwezig zijn omdat "haar buik dan pijn doet".

Per gezin heeft men twee tot drie tamme varkens. Een man die meer dan een vrouw heeft en die daardoor ook meer dan een tuin heeft, beschikt meestal ook over meer varkens. Zijn vrouwen moeten zorgen dat de dieren groot en dik worden. Varkens worden niet allereerst voor het vlees gehouden maar voor de ceremoniele ruil. Zodra een varken geslacht wordt staan de schuldeisers van de eigenaar klaar om een stukje vlees in ontvangst te nemen. Indien de eigenaar

behoefte heeft aan ceremoniële doeken dan moet hij flinke stukken vlees in ruil aanbieden. Door dit alles vormt varkensvlees in het menu eerder een uitzondering dan een regelmatig bestanddeel. Een flink stuk varkensvlees betekent feest en gasten. Vaak teveel gasten en ruzie. Het is in de huizen van de ray popot die een machtspositie als schuldeiser innemen dat het meeste varkensvlees gegeten wordt.

Het slachten van een varken = ray safa fanc is vrijwel altijd een publieke aangelegenheid. Soms slacht iemand in het oerwoud om te voorkomen dat teveel mensen een stuk vlees komen opeisen. Aan het slachten van een varken gaat heel vaak een periode van onderhandelen vooraf. Er moet immers besloten worden wie in dit geval zijn varken moet slachten en wie bij de verdeling het grootste stuk rogen opeisen. Zodra het besluit genomen is stromen de belanghebbenden en toeschouwers toe. Er wordt een vuur aangelegd en daarnaast legt men grote bladeren van een itiek-boom. Het varken wordt met stokken doodgeknuppeld. Meestal bindt men het dier eerst aan een boom om te voorkomen dat het in het wilde weg in de aanval zal gaan. Het dode varken wordt boven het vuur geschroeid en met een kapmes schraapt men de haren van de huid. Dan legt men het dier op de bladeren. De eigenaar snijdt de slag tanden en grote hoektanden uit de bek. De ondereinden van de poten worden bij het kniegewricht afgehakt en aan de honden gegeven. Soms zag ik ook kinderen op de poten sabelen. Als het een mannelijk varken is worden de geslachtsdelen zorgvuldig losgesneden en in het vuur gegooid. Met een kort mes snijdt men vervolgens vanuit de hoeken van de bek langs de binnenzijden van de poten naar de anus. Daarop wordt de hele buikpartij weggesneden. Meestal laat men het bloed wegstromen. Wanneer het varken zonder jachtmiddel fuyfuy gedood was, ving men ook het bloed op. Tezamen met de maag, de hersenen en andere gewaardeerde lekkernijen werd het bloed in een bamboe weggedragen. Alle darmen worden in een grote schaal naar de rivier gebracht en schoongewassen. In veel gevallen bleek dat de bamboe met maag, enzovoorts en de darmen door een of enkele ray popot werden opgeëist. Intussen snijden de slachters lukraak de overige ingewanden los. De meesten worden in bamboes gestopt. Een bamboe met varkensvlees heet fanc mefau. Zodra de buik leeg is draait men het varken om en met een bijl wordt de schedel opengehakt. Het vlees wordt in stukken gesneden en verdeeld.

De verdeling van het vlees kent geen vaste regels. Sommigen deden rechten gelden op grond van ceremoniële verplichtingen van de eigenaar van het varken aan hen, anderen wezen op diensten die zij ooit aan de eigenaar bewezen hadden, weer anderen beriepen zich op het feit dat zij op enigerlei wijze verwant waren en tenslotte meenden ook de slachters altijd dat zij recht op een stuk vlees hadden. Het gebeurde nogal eens dat enige tijd na het slachten een man hevig misbaar maakte omdat hij meende dat hij recht had op een stuk vlees van het varken dat tijdens zijn afwezigheid geslacht was. Het enige verweer van de eigenaar op zulke verwijten is, dat hij zelf bijna geen stukje vlees overgehouden heeft omdat er al zoveel eisers aanwezig waren. In de woning wordt het varkensvlees aan spiezen boven het vuur geroosterd. Soms wikkelt men het vlees in boombast of bladeren om er een bepaald aroma aan te geven. Het ingepakte vlees wordt in de hete as gesmoord. Een ander keer kookt men het vlees tezamen met groente in de bamboe. Varkensvlees conserveert men door het enkele dagen boven het vuur te hangen. Meestal wordt het stukje vlees direct opgegeten.

Vlees van varkens die geslacht worden in het kader van de afwikkeling van een kapes fanc-zaak (zie hoofdstuk III) mag nooit door vrouwen gegeten worden. Men zegt dat het vlees aangetast is door een ziekte en dat de wormen eruit kruipen "ook al zien de mensen dat niet". Wanneer vrouwen van dit vlees zouden eten, lopen zij de kans evenzeer door de kwade kracht bezeten te worden, met alle gevolgen van dien.

Dieren spelen in het leven van de Ayfatmensen een grote rol, maar dierlijk voedsel neemt een veel minder belangrijke plaats in in het menu dan de plantaardige voedingsmiddelen. Behalve vlees eet men zo nu en dan eieren, rauw of gekookt, en vis.

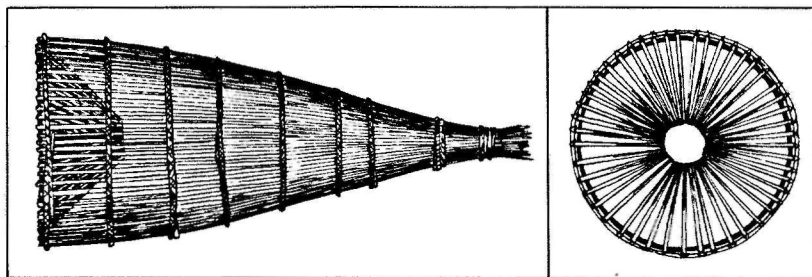
De visvangst.

Eetbare dieren uit het water worden met het woord sa aangeduid. Het betreft allereerst vele soorten vis en verder krabben en schelpdieren die veel zeldzamer zijn. Ondanks het feit dat het gebied rondom Ayawasi rijk is aan rivieren en stroompjes is het visbestand zeker niet groot. Volgens de bevolking komt er in zuidelijker streken, vooral in de omgeving van de meren, veel meer vis voor.

Er geldt geen uitdrukkelijk verbod om in rivieren op het gebied van een andere clan te vissen. Net als dat bij de jacht het geval is, beperkt men zich bij het vissen voornamelijk tot het eigen clangebied. In tijden van voedselschaarste willen enkele mensen wel eens een grote hoeveelheid vis tegelijk vangen door gif in het water te brengen. Voor een dergelijke operatie is echter de uitdrukkelijke toestemming van de ray tapam = de mensen van de grond, vereist. Daarbij gaat het niet alleen om toestemming van de mensen op wier grondgebied de grote vangst zal plaatsvinden, maar ook van de mensen wier gebied benedenstrooms ligt. Men kent verscheidene methoden van visvangst. Een daarvan wordt uitsluitend door mannen toegepast.

De eenvoudigste manier van vissen geschiedt met een lange stengel, liefst van de palm kirau omdat die stengels buigzaam zijn, een nygonsnoer en een vishaakje. Deze laatste artikelen koopt of ruilt men in de missiewinkel. Het zijn vooral vrouwen en kinderen die op deze wijze vanaf de oever of vanaf een steen of omgevallen boom in de rivier vissen op kleinere riviervis zoals sekfach en saf. Als aas worden jonge sprinkhanen gebruikt nadat zij ontdaan zijn van poten en vleugels.

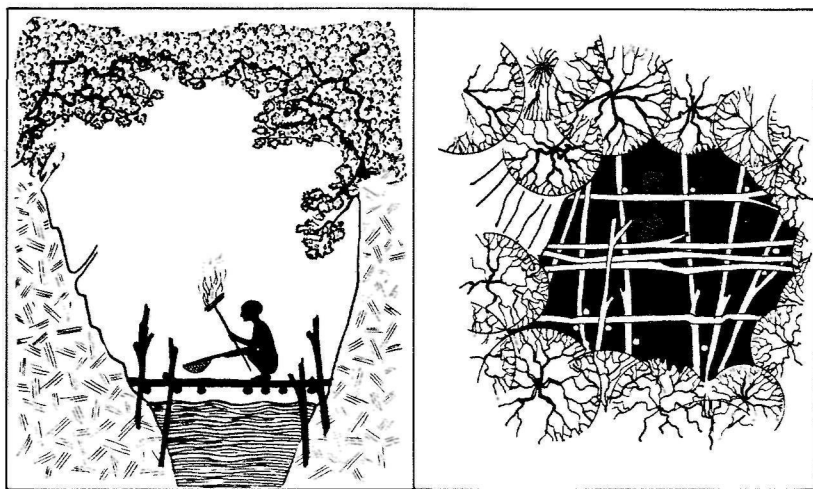
De tweede methode past men toe op plaatsen waar het rivierwater een smalle doorgang passeert. Dat kan zijn bij een omgevallen boom, tussen enkele rotsblokken of bij barrières die de vissers zelf met behulp van takken, stenen en bladeren opgeworpen hebben. In de nauwe doorgang wordt een conisch gevormde fuik (fig. 7) = watá, sif, sef of kor, geplaatst. Door de sterke stroming wordt de vis in de fuik gedreven en een terugtocht is vanwege de vorm van de fuik vrijwel onmogelijk.



figuur 7 fuik (zijaanzicht en vooraanzicht; schaal 1:18)

De derde methode maakt gebruik van de grillige bodemstructuur. Vele van de ontelbaar vele grotten en holtes in het kalksteenplateau staan onderaards in verbinding met rivieren. Zodoende komt in sommige van die grotten vis voor. In de allergrootste grotten, die een doorsnede van 15 tot 20 meter kunnen hebben, bouwt men op ongeveer 50 cm boven het wateroppervlak een horizontaal raamwerk van boomstammen (fig. 8). De stammen worden tussen de wanden geklemd en waar mogelijk ondersteund door verticaal geplaatste vorkvormige takken. Een dergelijk raamwerk ligt soms drie tot vier meter onder de rand van de grot. De waterstand in deze mato aya = watergrotten, varieert met de stand van het rivierwater en tijdens overstromingen na hevige regenval staan de raamwerken soms meer dan twee meter onder water.

Bij voorkeur in het duister van de nacht, maar soms ook wel overdag, daalt de visser in de grot af. Gehurkt op het raamwerk, met in de ene hand een brandende fakkel en in de andere hand een schepnet = mokur of mokar, wacht men tot de vissen naar de oppervlakte komen. Men beweert dat vissen op het licht van de fakkel afkomen. In plaats van fakkels gebruikt men tegenwoordig ook wel zaklantaarns. Het is zaak om het lichtschijnsel voortdurend te laten bewegen opdat, zoals men zegt, de vissen dronken zullen worden.

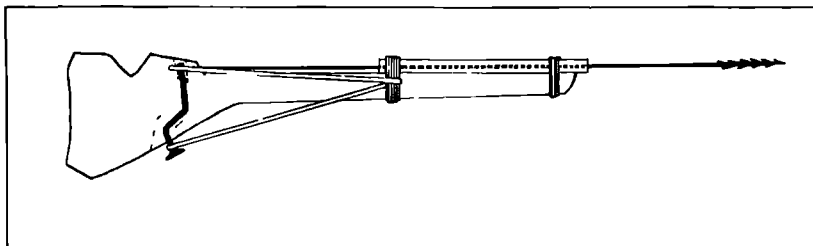


figuur 8 mato aya - visgrot (doorsnede en bovenaanzicht)

Dat men deze wijze van vissen alleen op de eigen clangrond toepast heeft niet alleen te maken met vertrouwdheid met de omgeving. Deze grotten en de dieren die daarin voorkomen worden nauw geassocieerd met de vooroudergeesten en de 'andere wereld' van mysterieuze krachten. De vissers zijn altijd min of meer bevreesd dat zij door deze krachten naar de diepte getrokken zullen worden. Vandaar dat zij zeker niet op het grondgebied van een andere clan op deze wijze willen vissen. Feit is dat er in 1967 en 1969 twee mannen tijdens het vissen spoorloos in dergelijke visgrotten verdwenen zijn. In het laatste geval heeft een moedige jonge man vele malen gedoken om de vermiste uit het water te halen, maar het lichaam bleek onvindbaar.

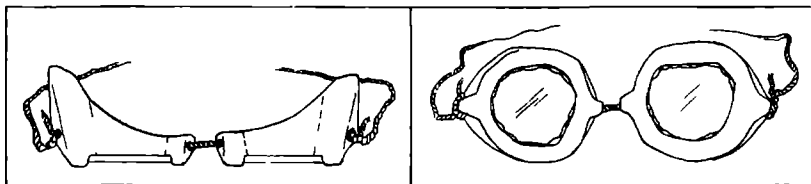
De vierde vismethode, die alleen door mannen toegepast wordt, vereist een zeer groot uithoudingsvermogen. Met een harpoenvormig wapen dat duidelijk op

het geweer geïnspireerd is (fig. 9) duikt de visser herhaalde malen onder water, soms minutenlang. De harpoen noemt men fan tay ara of senapang i k a n = visgeweer. Voor de vervaardiging wordt hardhout van de soorten ataf, semi, kuf of mam gebruikt.



figuur 9 fan tay ara harpoen (schaal 1:75)

Men snijdt de vorm van een geweer uit het hout en voor de loop gebruikt men een ijzer pijpje of een bamboe. Met touw of rotan bindt men de loop aan het hout. Van een grote spijker of een stukje betonijzer, geruild, gekocht of gebietst in de missiewinkel of aan de kust, buigt men een haan die zonder op-hanging door een nauw en bochtig gat in het hout gestoken wordt. Van stevig ijzerdraad maakt men een pijl door een uiteinde puntig te slijpen op een steen en door met behulp van een bijl, kapmes en steen in de laatste tien centime-ter voor de punt weerhaken aan te brengen. Om de pijl in het geweer te span-nen gebruikt men ongeveer één centimeter breed elastiek, geknipt uit de bin-nenband van een auto. Zowel de pijl als de haan van het geweer worden door dat ene elastiek zodanig gespannen dat het geweer alleen afgaat zodra de vis-ser aan de haan trekt. Met het gespannen geweer in de hand duikt de visser in het koude rivierwater. Om onder water te kunnen zien gebruikt men een zoge-naamde k a c a m o l o = duikbril. Een eigen woord voor dit voorwerp hoor-de ik nooit. Uit twee ronde stukjes hardhout snijdt men ringen die precies in de eigen oogholtes passen. Door middel van hars plakt men in de gaten kleine stukjes glas. Met een touwtje worden de twee brillenglazen aan elkaar bevestigd. Met elastiek of door middel van twee touwtjes die op het achterhoofd samenge-bonden worden zorgt men dat de brillenglazen precies de oogholtes afdekken (fig. 10).



figuur 10 houten duikbril (doorsnede en vooraanzicht)

De vissen die op deze wijze geschoten worden zijn hooguit 30 cm. lang. Het be-treft fiam, kapan, karèn en kamí. In droge tijden bij lage waterstand en een zwakke stroom kan een visser in enkele uren tijd een tiental van deze vissen

bemachtigen. Bij hoog water en sterke stroom mag hij blij zijn als hij in enkele uren een of twee flinke vissen kan schieten.

Krabben = chapas, karèt, parlr, kaure of sachsach en akoch = waterschildpadden probeert men al duikend te grijpen met de handen. Een enkele maal hoorde ik dat ook vrouwen op deze wijze tewerk gingen.

De zesde methode om voedsel uit het water te halen bestaat erin dat men, na daartoe toestemming verkregen te hebben, een stukrivier zo goed mogelijk afsluit zodat wel het water maar niet de vissen de barrière kunnen passeren. Kort nadat men een flinke hoeveelheid van het wortelgif fo in het water gebracht heeft, komen de versufte of dode vissen voor de barrière boven drijven. Deze methode wordt niet vaak toegepast omdat er een aantal bezwaren aan kleven. Allereerst beschikt men plotseling over een grote hoeveelheid vis die niet direct geconsumeerd kan worden. Vaak moet men naderhand veel bedorven vis weggooien. Daarbij komt nog dat de mensen die van de aldus gevangen vis eten dikwijls maag- en darmklachten krijgen. En vervolgens krijgt men later dikwijls conflicten met groepen die benedenstrooms wonen en die een magere opbrengst van hun visvangst wijten aan de massale vissterfte door deze methode veroorzaakt.

Vis en krabben en schildpadden worden meestal aan dunnen spiezen boven het vuur geroosterd. Wanneer de vangst groot is wordt een gedeelte in boombast of bladeren gewikkeld en in de hete as gesmoord. Soms kookt men vis tezamen met sago. Alleen de grootste vissen worden opengesneden om de ingewanden te verwijderen.

Vissen met een haakje of nygonsnoertje is een geliefd kinderspel. De gevangen visjes worden ter plaatse in een klein vuurtje geroosterd en opgegeten.

Aanvullend voedsel.

De eerste missionarissen die in het centrale heuvelland van de Vogelkop werkzaam waren, zorgden voor de meest noodzakelijke aanvulling van hun levensmiddelen door van tijd tot tijd met een aantal dragers naar Sorong of Teminabuan te lopen. Op deze dagenlange tochten kon elke drager ongeveer 30 kilo barang = goederen met zich mee dragen. De omvang van de hoeveelheid goederen die aldus naar het binnenland gedragen werd bleef uiteraard zeer gering. Naarmate er meer scholen en dorpen gesticht werden en er meer onderwijzers in het binnenland werkzaam waren, voelde de missie de noodzaak om te zorgen dat deze mensen in de gelegenheid moesten zijn om hun salaris in goederen om te zetten zonder dat dit telkens wekenlange absentie en verblijf in de kustgebieden hoefde te betekenen. Vanaf de opening van het vliegveld te Ayawasi in 1959 werd het mogelijk om grotere hoeveelheden goederen aan te voeren vanuit Manokwari, Sorong en Teminabuan. Het zou overigens nog acht jaar duren voor er van een geregelde aanvoer sprake kon zijn.

Tijdens mijn verblijf werd vrijwel naandelijks voedsel, medicamenten, allerehande gebruiksartikelen, leermiddelen en bouw materiaal aangevoerd ten behoeve van de paters en zusters, de tientallen onderwijzers en de mensen die in loondienst van de missie waren. De voedingsmiddelen die met regelmaat aangevoerd worden zijn rijst, zout, suiker, gezouten vis, vis in blik, zoete melk, tabak, koffie, thee, boter, brandolie en corned beef. Hoewel deze goederen allereerst voor het onderwijzend personeel bedoeld waren, kon de missie vanwege de noodzakelijke goodwill en de moeilijke politieke en economische omstandigheden weinig anders doen dan de missiewinkel ook in beperkte mate open te stellen voor loonarbeiders, dorpsbewoners en mensen uit de nabije omgeving. Dagelijks kan iedereen gedurende ongeveer een uur bij de winkel terecht om voedsel of andere goederen te kopen of te ruilen tegen tuinproducten die de paters en zusters voor eigen maaltijden of voor de jongens van het kleine internaat dat de missie enige tijd in stand hield, nodig hadden. Toen de missie dit internaat sloot, betekende dat voor de mensen die alleen via ruil aan winkelartike-

len konden komen omdat zij zelden of nooit over geld konden beschikken, dat zij weer overwegend toeschouwer moesten worden. Wat betreft de voeding vormen de genoemde artikelen uit de winkel voor de dorpsbewoners en de loonarbeiders van tijd tot tijd hoogstens een aanvulling. De onderwijzers zijn in grotere mate afhankelijk van de winkel.

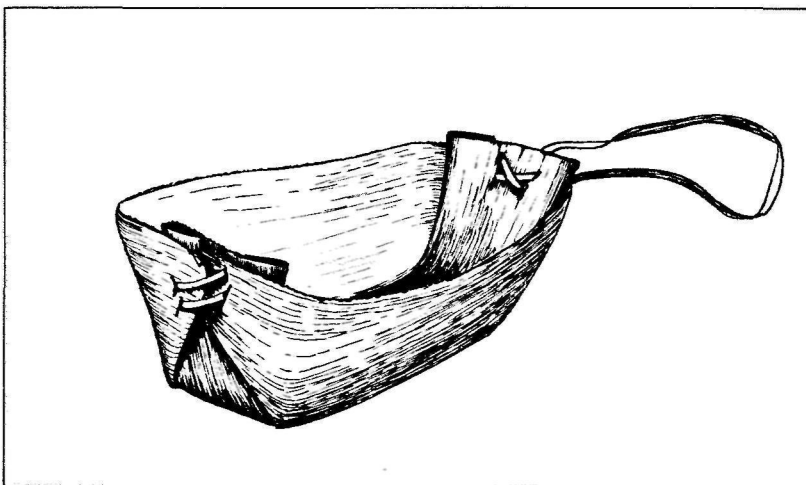
Het eetgerei.

Mensen die over geld beschikken schaffen zich in de missiewinkel of tijdens een bezoek aan een van de kustplaatsen modern eetgerei aan. In hun huizen trof ik aan borden en bekers van metaal een aardewerk, vorken, lepels, messen, pannen en schalen. De meeste mensen, ook in het dorp Ayawasi, kunnen zich deze zaken niet veroorloven. Wanneer zij al over wat geld beschikken geven zij dat liever uit aan sarongdoeken, een bijl, een mes of aan voedsel. Vrijwel elke volwassene heeft een tefo kawia = kort, stalen mes. Het tefo peron = bamboemes, is in onbruik geraakt.

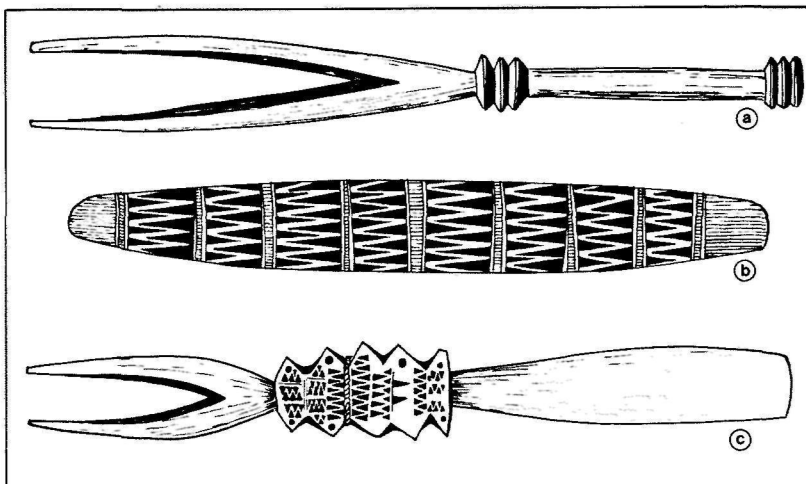
Vast voedsel eet men direct uit de hand of uit een stevig blad. Pasteivormig voedsel, zoals sagopap, wordt uit een kifar = bakje van de schors van de nibungpalm gegeten (fig. 11). Men eet met kerom = houten vork (fig. 12a) of nantan = bamboespatel (fig. 12b). Veelal heeft men vork en spatel uit één stuk bamboe gesneden (fig. 12c). Het zijn meestal de mannen die deze voorwerpen snijden. De uitvoering is vaak heel eenvoudig, maar soms trof ik eetgerei aan waarin met een mespunt fijne tekeningen waren aangebracht. Elk gezinslid heeft zijn eigen vork en spatel, die van de kinderen wat kleiner dan van de ouders. Ik heb dikwijls gezien hoe meer gezinsleden uit één voedselbakje aten, een klein bakje voor de kinderen en een grote voor beide ouders.

In elk huis beschikt men over enkele peron aya = bamboekokers van één tot twee meter lengte en ongeveer tien centimeter doorsnede waarin men water bewaart. Een paar keer per dag gaat de man of een van de oudere kinderen naar een bepaalde plaats in de rivier of naar een watergrot om fris water te putten. Daartoe houdt men de bamboe horizontaal enkele centimeters onder het wateroppervlak. De gevulde bamboe wordt voorzien van pu, po pu of puoch = een stop van bladeren die tevens bij het schenken als filter dient voor ongerechtigheden die onvoorzien toch in de bamboe terecht kwamen. Wie wil drinken houdt de bamboe schuin tot er een klein straaltje water door de bladerstop vloeit. Men laat het water in de mond lopen, eventueel via de hand. Nooit zag ik iemand met zijn mond de bamboe aanraken. In sommige huizen vond ik een faroch = een houten schenkbakje met een tuitje dat, naar de eigenaars vertelden, van het gebied rondom de Ayamarumeren afkomstig is (fig. 13). Palmwijn = po tuo of atuo mayr bewaart men eveneens in bamboekokers van dezelfde afmetingen. Kleine hoeveelheden neemt men mee in pun pach = een uitgeholde vrucht die als fles dient. Bij het drinken van palmwijn heeft ieder zijn eigen chawerech = bamboe drinkbekertje dat meestal rijkelijk voorzien is van fijne tekeningen die met een mespunt zijn ingekrast (fig. 14). Wie geen pan of kookpot heeft, gebruikt een bamboe van ongeveer één meter lengte en een doorsnede van tien centimeter om water en voedsel te koken of te bewaren. De bamboe wordt in het vuur gaandeweg geel en droog. Echt verbranden doet bamboe niet snel. Deze bamboe = peron chakom of peron mpoch, splijt na verloop van tijd. Omdat bamboe in het Avfatgebied rijkelijk voorradig is, heeft men weinig moeite om aan nieuw kookgerei te komen. Veel mannen en vrouwen roken tabak, maar niet allemaal. Tot mijn verrassing waren er mensen die aangeboden tabak weigerden omdat zij nooit gerookt hadden of eens met roken waren opgehouden.

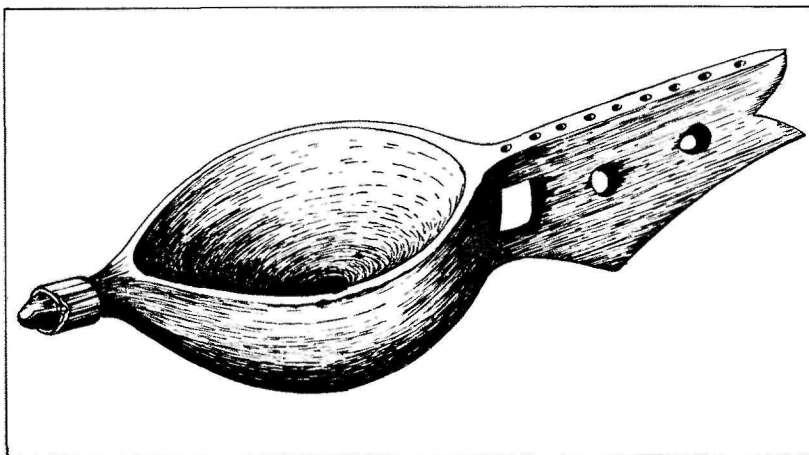
Hoewel er veel tabak in de missiewinkel verkocht wordt, verbouwt iedereen zijn eigen tabak naast de dorpswoning of in de tuin. De bladeren worden in de zon en boven het vuur gedroogd en vervolgens in fijne reepjes gesneden.



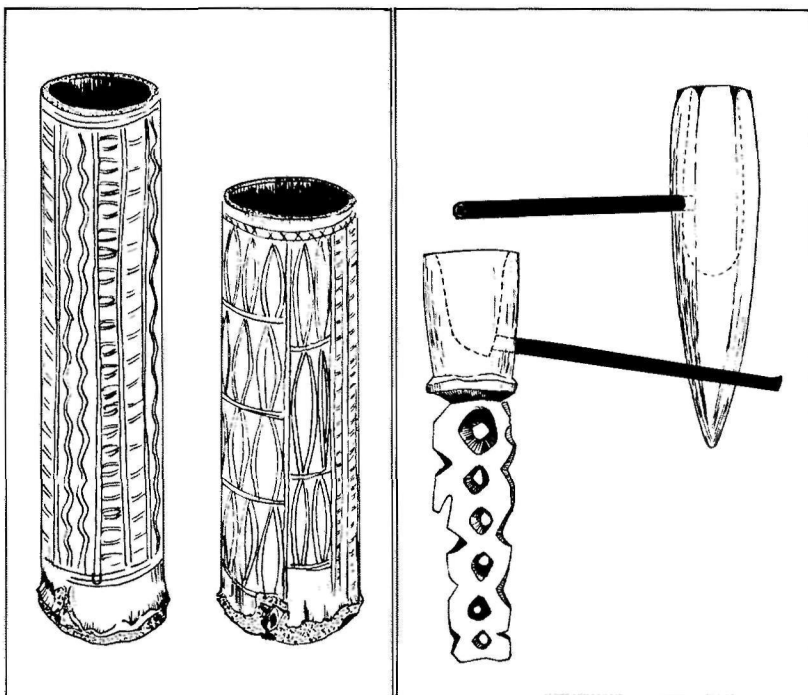
figuur 11 kifar = eetbakje (schaal 1:6.2)



figuur 12 a: kerom = vork b: nantan = spatel c: combinatie van beide (schaal 1:2.5)



figuur 13 faroch = schenkbakje (schaal 1:2.5)



figuur 14 chawerech = beker (schaal 1:2.5) figuur 15 ara komik = pijp (schaal 1:2.5)

Tabak bewaart men in kleine gevlochten tasjes, in plastic zakjes of in een blikje. Cigaretten rolt men met het blad atraf of met vloeit uit de winkel. Een enkeling rookt pijp. De pijpen hebben een meer of minder fraai gesneden kop van hout en een steel van casuarisbot (fig. 15).

Wie vuur nodig heeft om te koken of om zijn rokerij aan te steken loopt meestal even naar de buren om een brandende spaander hout te halen. Vaak hoeft men slechts het smeulende houtskool op de vuurplaat aan te blazen. De lucifers die sommigen in de missiewinkel kopen worden binnen enkele dagen onbruikbaar vanwege de grote vochtigheid. Zo goed als elke volwassen man bleek in zijn zijtasje altijd een akin peron - bamboe met materiaal om vuur te maken bij zich te dragen. Het betreft een bamboe van ongeveer vijf en twintig centimeter lengte en drie centimeter doorsnede, gevuld met pluus dat uit de binnenzijde van de bast van de boom pan geschraapt is. Onmisbaar is een klein stukje porcelein dat pem of papis genoemd wordt. Tussen duim en wijsvinger neemt men een plukje pluus en het scherfje. Wanneer men het scherfje tegen de glanzende buitenkant van de bamboe slaat ontstaat een vonk die het pluus doet smeulen. Daarna is het een kwestie van blazen en het vuur overbrengen op licht ontvlambaar materiaal. Zelden heb ik iemand meer dan drie keer zien slaan voor er vuur ontstond.

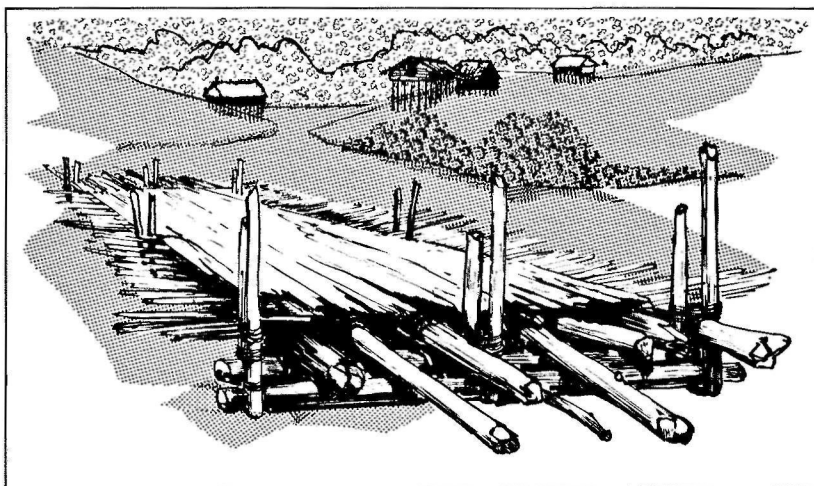
3 De behuizing.

Wat oudere mensen vertelden hoe zij vroeger, voor de dorpsvorming en de komst van het bestuur en de missie, hun tuinwoningen zo hoog mogelijk bouwden. Bij voorkeur zocht men een stevige boom met een dusdanig gevormde kruin dat men op de takken een hut kon construeren. Tussen de takken maakte men een platform van stevig rondhout en gespleten bamboe. Op de zijkanen van het platform plaatste men stokken die boven het midden van de vloer werden samengebonden. Dakbedekking van bladeren, voornamelijk van de sagopalm, werd op deze schuine stokken gebonden. Midden in de vloer was een vuurplaat. Een lange, buigzame boomstam, voorzien van inkervingen, deed dienst als trap. Uit de mededelingen maakte ik op dat de vloerhoogte van deze huizen varieerde van vier tot tien meter. In het dorp Kostuas heb ik nog een van dergelijke boomwoningen - charit gezien. Het werd bewoond door enkele ongehuwde jonge mannen, vandaar dat het ook wel r u m a h b u j a n g - vrijgezellenhuis genoemd werd. De vloer van het huis, dat opstaande wanden van ongeveer vijftig centimeter had, lag zeker op tien meter boven de begane grond. De lange, ingekerfde boomstam was voorzien van armleuningen.

Het feit dat deze boomwoningen in onbruik raakten, verklaarde iedereen uit het feit dat men nu niet meer dagelijks bevreesd hoefde te zijn voor onverhoedse overvallen en wraakacties die meestal in de vroege morgen uitgevoerd werden. Bij dergelijke overvallen trokken de bewoners van het boomhuis de trap omhoog en met pijlen probeerden zij de aanvaller op een afstand te houden. Van onderaf trachtte men meestal het huis met brandende pijlen te bestoken. Volwassenen sprongen dan in paniek naar beneden en menig kind zou in de vlammen omgekomen zijn.

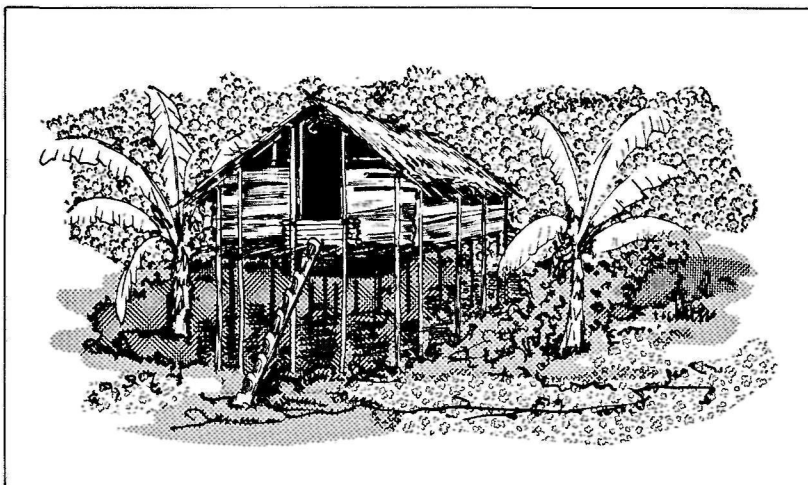
Een vroeger huizentype, dat ik niet meer aangetroffen heb, droeg een tijdelijk en ceremonieel karakter. Men spreekt van samu mos, wochat of amach taro. In alle drie de gevallen betreft het een groot huis op lage palen waarvan het middelste gedeelte van de vloer bestaat uit een verende dansvloer. In de beide zijvertrekken woonden vele mensen gedurende de periode van voorbereiding van een ceremoniële gebeurtenis. In die zijvertrekken verzamelde men grote hoeveelheden ceremoniële ruilgoederen. Wanneer er niet gedanst werd, speelden de jongeren een touwspel. Dit danshuis vormde in de periode voor de dorpsvorming een belangrijk ontmoetingspunt waar jongens en meisjes hun huwelijks-partner vonden en waar volwassenen ruilzaken behartigden. Dat dit betekenisvolle huis eveneens in onbruik geraakt was, verklaarde men eveneens uit de

dorpsvorming. Meermalen per jaar bouwt men nu een verende dansvloer (fig. 16) op een open plaats in het dorp. Alom vinden dagelijks ontmoetingen plaats die tot ceremoniële transacties of tot huwelijken kunnen leiden. Het danshuis heeft zijn functie verloren.



figuur 16 ara katar - verende dansvloer

In de tuinen komen twee typen woningen voor. De meest voorkomende woning heeft een zadeldak. Hier en daar trof ik een tuinwoning aan met een rechthoekig, naar één zijde schuin aflopend dak. Voor het overige is de constructie overeenkomend. De bouw van deze amach worá = huis in de tuin (fig. 17) begint met het verzamelen en disselen van ara woress = taaie, ongeveer vijf centimeter dikke boomstammetjes. In een rechthoek van ongeveer 250 bij 350 centimeter worden deze paaltjes op afstand van 40 centimeter in de grond geplaatst. Aan de twee korte zijden laat men de paaltjes vanuit het midden naar de zijanten aflopen met een verschil van 100 tot 150 centimeter. Al naar gelang de hoogte van de paaltjes bindt men op een hoogte van 150 tot 300 centimeter horizontaal vier van dezelfde boomstammetjes met dunne rotanstrippen stevig aan alle staanders vast. In de breedte worden daarop veerkrachtige dwarsliggers = ara sefa of ara katar op afstand van twee tot drie centimeter van elkaar vastgebonden. In de lengterichting worden enkele stevige stammetjes onder de dwarsliggers bevestigd. De constructie van deze vloer voorziet erin dat in het midden van de woning een vierkant van ongeveer 60 bij 60 centimeter voor een verzonken vuurplaat wordt uitgespaard. Vervolgens bevestigt men aan de hoogste staanders op de korte zijden ara nau = de noklat. Aan de beide lengtezijden van het huis bindt men op ongeveer 80 centimeter van de vloer horizontale stammetjes aan de staanders. Met behulp van vele dunne stokken = ara sof die horizontaal en schuin aflopend aan de noklat en staanders bevestigd worden, maakt men een dakconstructie waarop naderhand gemakkelijk de dakbedekking bevestigd kan worden. Voor men daartoe overgaat, plaatst men in de vier hoeken van de opening



figuur 17 amach wora - woning in de tuin

voor de vuurplaat vier stokken = aser die bovenaan aan de dakconstructie gebonden worden en onder ongeveer 50 centimeter onder de vloer uitsteken. Op 100 tot 120 centimeter boven de vloer maakt men een platform tussen deze vier paaltjes. Op dit platform bewaart men later brandhout en materiaal dat in de rook van het vuur gedroogd of gelooïd moet worden. Reeds vóór de aanvang van de bouw heeft men bladeren van sagopalmen, of bij gebrek daaraan van andere palmsoorten, verzameld om afi = dakbedekking te maken. Daartoe worden de palmbladeren bij de nerf dubbelgevouwen. Op enkele centimeters afstand van de nerf wordt een smalle strook gespleten bamboe door de dubbelliggende bladeren gevlochten. Met een mes of een scherpe bamboe steekt men eerst een opening in de bladeren om de bamboestrook gemakkelijk te kunnen vlechten. Terwijl enkele mannen het huis bouwen, werkt meestal een man gehurkt op de grond naast het huis aan de dakbedekking. De bladeren die voor bevestiging gereed zijn, legt hij aan weerszijde van het huis netjes op een stapeltje.

Met behulp van korte rechte stokken wordt in het midden van de vloer een verzonken bak gemaakt waarin men een bodem legt van pastei die gemengd is uit witte aarde, as en water. Zodra deze massa, die ook tegen de opstaande wanden van de verzonken bak gesmeerd wordt, droog is, strooit men een laagje van ongeveer 20 centimeter wit zand in de bak. De vuurplaat = chat kan nu gevuld worden met brandhout.

Zodra men de dakbedekking bevestigd heeft, worden op de dwarsliggers van de vloer matten gelegd van gespleten bamboe. Hier en daar bindt men de matten aan de vloerdeeltjes.

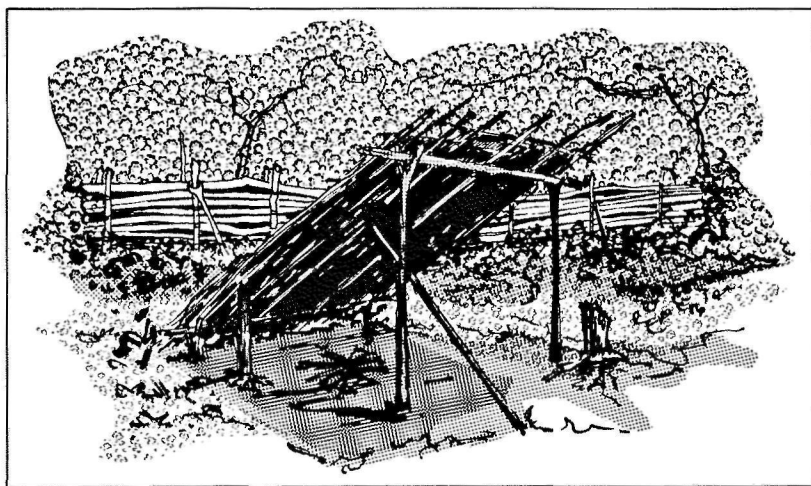
De zijwanden van het huis worden zo goed mogelijk gedicht met ara achri marach = stukken gedroogd en gelooide boombast. Men kent een aantal bomen waarvan de bast geschikt is om als wandbedekking gebruikt te worden. Die bomen zijn chafs, futu, farit en ongetwijfeld nog wel meer. Het losscheuren van de boombast = tepot marach wordt door de mannen als volgt gedaan: met een kapmes maakt men op een afstand van 100 tot 150 centimeter twee horizontale inkepingen in de bast van een geschikte boom. Vervolgens maakt men een verticale inkeping van-

waaruit men met het kapmes of de bijl voorzichtig de bast rondom de boom loswrikt. De nog ronde boombast wordt platgetrapt, waarbij veel scheuren optreden, en boven het vuur gelooïd. Daarna worden de stukken bast met bamboestroken en rotanstrippen tegen de staanders van het huis bevestigd. De vele kieren zorgen voor ventilatie en een goede uitkijk. Aan een van de korte zijden van het huis spaart men vanaf een hoogte van 30 centimeter van de vloer tot aan het dak een opening uit van ongeveer 60 centimeter. Voor deze opening die de enige toegang tot de woning vormt, plaatst men een schuine boomstam met inkerfingen = ara parit als trap.

De beide schuin aflopende dakzijden = manaf laat men ongeveer 80 centimeter buiten de zijwanden uitsteken om te voorkomen dat de regen bij windvlagen door de kieren naar binnen zou slaan.

Soms plaatst men de voorzijde van de woning, met de opening dus, een meter naar binnen zodat er een overdekte veranda = sisiyet ontstaat.

De bouw van een dergelijk amach worá kan soms maandenlang duren. Zodra er weer wat materiaal is, bouwt men weer een stukje verder. Zolang het huis niet gereed is bivakkeert het gezin in de tuin onder ana worá (fig. 18) = een afdak van wat stokken en bladeren, meest materiaal van een oud huis.



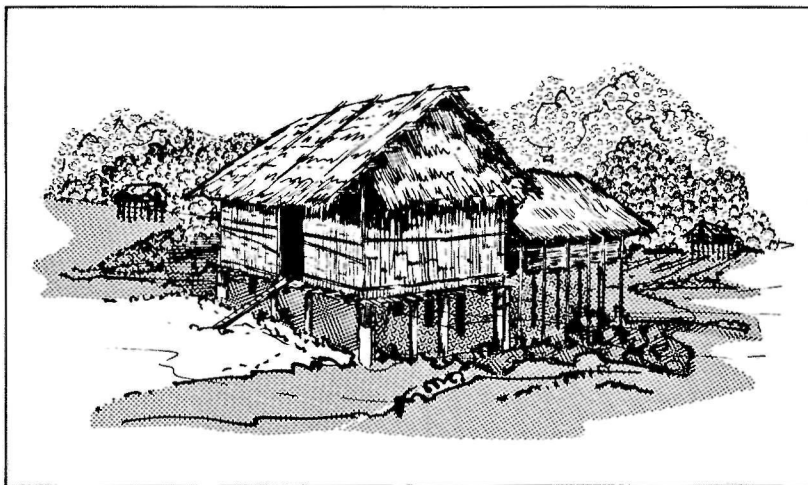
figuur 18 ana wora = afdak in de tuin

Tijdens de aanleg van speciale tuinen die een ceremoniële betekenis hebben (zie hoofdstuk V), verblijven de deelnemers met hun gezinnen onder een groot zadelvormig afdak = sepiach. Er zijn geen zijwanden of slechts aan één zijde. Tussen de bamboematten die als vloerbedekking op de kale aarde gelegd zijn, bevinden zich enkele vuurplaatsen. Na de afsluiting van de omheining en de aanplant bouwt men een aantal amach worá = tuinwoningen verspreid over het grote tuinoppervlak.

In het dorp trof ik drie typen huizen aan. Binnen elk type komen variaties in afmetingen en inrichting voor. Het eerste type dat amach achrifir, amach yoro of d a p u r = keuken genoemd wordt, verschilt slechts in hoogte van het reeds beschreven amach worá = tuinhuis. De vloer ligt op hooguit een meter

boven de grond, voor de rest is de constructie en de indeling in grote lijnen dezelfde.

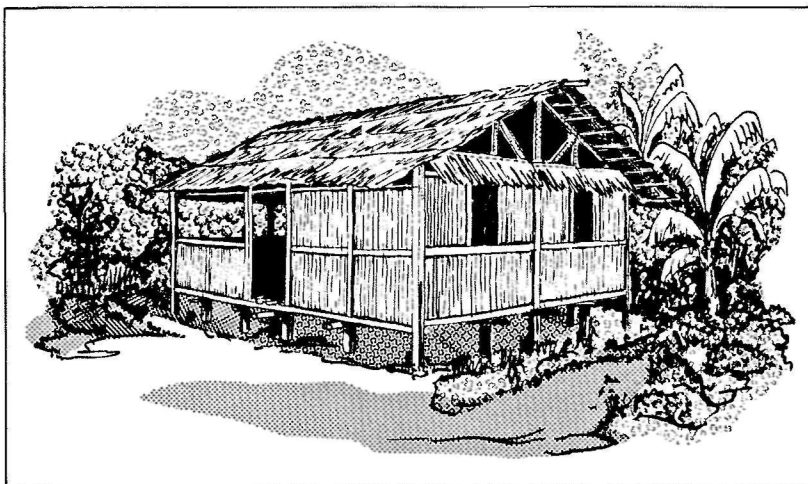
Het tweede type, dat veruit het meeste wordt aangetroffen, noemt men amach sin peron = huis met bamboewanden (fig. 19).



figuur 19 amach sin peron - dorpswoning met bamboewanden

In een rechthoek van ongeveer vier bij vier meter plaatst men acht dikke en ongeveer één meter hoge boomstammen = sur, kuk of ara tekof in de grond. Tegen de buitenzijde van deze palen plaatst men tien centimeter dikke boomstammetjes in de grond. De hoogte van deze stammetjes voorziet erin dat de wanden van het huis ongeveer 180 centimeter worden. Op de dikke boomstammen worden, in de breedterichting van het huis, stevige boomstammen gelegd en vastgebonden aan de staanders. Op deze dwarsliggers worden op de beschreven wijze dunne en veerkrachtige stammetjes op enkele centimeters van elkaar vastgebonden. Een vuurplaat wordt op de bekende wijze geconstrueerd. De staanders van de wanden van het huis worden met slechts enkele dunne stammetjes horizontaal met elkaar verbonden. De dakconstructie verschilt niet van de tuinhuis. Er wordt hoogstens wat steviger materiaal voor gebruikt. Terwijl de constructie van deze woning, die ook weer maanden kan duren, vordert, verzamelt de eigenaar van tijd tot tijd enkele bamboes van tien centimeter doorsnede en 180 tot 200 centimeter lengte. Met zijn kapmes hakt hij de bamboe op een dusdanige wijze open dat dunne stroken, van ongeveer twee centimeter breedte, nog net als een mat aan elkaar blijven hangen. Deze matten worden staande tegen de wandconstructie gebonden. De meeste van deze huizen hebben ook weer slechts één opening = amach mato. Een enkeling heeft een vensteropening uitgespaard. Voor deze huizen heeft men een laddertje van enkele treden of een ingekerfde boomstam staan.

Het derde type huis noemt men meestal amach modern = een modern huis (fig. 20). Deze woningen die geconstrueerd zijn van gedisseld hout en waarbij de bladnerf van de sagopalm in de wanden verwerkt wordt, tellen meest meer dan een



figuur 20 amach modern - moderne dorpswoning

vertrek. Zij zijn duidelijk geïnspireerd op de bouwstijl van de huizen van de missiepost.

Men plaatst eerst acht korte en dikke boomstammen van ongeveer vijftig centimeter in de grond. Daarop wordt met pen-en-gatverbinding een geraamte van vloer, wanden en dak gebouwd. De wanden worden gedicht door de gedeeltes van de nerf van de sagopalmladeren, die door hun halve-maan-vormige doorsnede goed in elkaar passen, dicht aaneen tussen de balkjes van het geraamte te passen. Deze woningen, waarvan er in Ayawasi zes stonden, komen in andere dorpen van het Ayfatgebied zelden voor. Het betreft uitsluitend de woningen van bestuursfunctionarissen, onderwijzers en soms ook dorpschefs.

In tegenstelling tot alle eerder genoemde huizen telt dit laatste type drie of vier vertrekken. Aan de voorzijde heeft men door een gedeelte van de wand open te laten een veranda die een kwart van het huisoppervlak beslaat. Het tweede kwart wordt in beslag genomen door een klein vertrek waarin een arareres of ara mechasien = platform van wand tot wand op 80 centimeter hoogte, dat aan een zestal mensen slaapruijnt biedt. De overige helft van het huis bestaat soms uit één vertrek met in het midden een vuurplaat. Bij een drietal van deze huizen in Ayawasi telde ik vier vertrekken. Achter deze huizen stond een woning op paaltjes van het type amach worá met een vuurplaat in het midden. Meermalen bleek mij dat de meeste inwoners van die huizen het liefste bij het vuur en niet in een van de vertrekken van het moderne huis slapen. De moderne dorpshuizen worden gebouwd door de jonge mannen die als timmerman of houtbewerker bij de missie in dienst zijn. Als zij al niet zelf enig gereedschap hebben aangeschaft, kunnen zij gemakkelijk het gereedschap van de missie lenen. Sommigen van hen begonnen tijdens mijn verblijf met het vervaardigen van deuren, vensterluiken, kistjes, bankjes, bedden en tafels. Tegen betaling in geld of goederen leverden zij op bestelling. Hun afnemers waren voornamelijk de dorpschefs en onderwijzers. De meeste dorpsbewoners konden

met deze producten in hun huis niet uit de voeten. Voor de bouw van het moderne huis en de vervaardiging van reubels gebruiken deze timmerlieden andere houtsoorten dan die welke voor de meer traditionele typen gebruikt worden. Bij voorkeur werkte men met ara pam tefo = lett. hout bijl kapmes, ook wel k a - y u c i n a genaamd. Sommigen wisten te vertellen dat deze houtsoort in zuidelijker streken vrijwel geheel verdwenen was sinds vreemde handelaars grote interesse toonden. Andere gewilde houtsoorten zijn kasa, mowes, wafuot en ataf. De vloer van het nieuwe type woning maakt men van ongeveer tien centimeter brede planken die ontstaan door de keiharde bast van de bomen of palmen seropak, mechasim, owe, kirau of puayn te splijten. De laatste twee soorten noemde men ook wel resp. p o h o n n i b u n g en p o h o n g a g a r.

Wie lang van huis gaat sluit de opening van zijn huis af. Afgezien van een enkele deur in moderne huizen kent men daarvoor twee manieren. De simpelste is door ara wakug = twee kruislings voor de opening geplaatste takken vast te binden. De tweede manier is wat bewerkelijker. Aan weerszijde van de opening worden twee paaltjes op ongeveer tien centimeter vóór de wand van het huis geplaatst. Tussen deze ara peku en de wand van het huis legt men na het verlaten van de woning een voor een korte paaltjes voor de opening. Deze paaltjes = ara fau stapelt men op tot de opening dicht is.

Wat constructie betreft verschillen de huizen van de missiepost, de school, de kerk, het hospitaal en de woningen van de onderwijzers niet van het moderne dorps huis. De daken van de missiegebouwen zijn allen bedekt met golfplaten. Hetzelfde geldt voor het huis van de r a j a van Ayawasi. Ten tijde van de Act of Free Choice in 1969 was deze dakbedekking hem door het indonesische bestuur aangeboden. Overigens verschillen de gebouwen van de missie in velerlei opzicht van de rest van de dorpswoningen door het verwerkte materiaal, de omvang en de inrichting.

4 Huisraad en gebruiksvoorwerpen.

Afgezien van de enkele tafeltjes, bankjes en rotanstoeltjes die ik in de huizen van dorps hoofden, onderwijzers en houtbewerkers aantrof, is er eigenlijk geen huisraad in de zin van meubels. Het huis is allereerst een beschutte ruimte waarin het vuur een centrale plaats inneemt. Mensen zitten of liggen op de vloer rondom het vuur dat warmte, licht en gezelligheid betekent. Zittend naast de vuurplaat bereidt de vrouw het eten. De man en de wat opgroeiende kinderen roosteren of poffen zelf hun taroknollen, aardappelen, maïs en dergelijke. Goed brandhout is van groot belang. Vrijwel dagelijks trekt de man, soms ook de vrouw, erop uit om de voorraad brandhout aan te vullen. De bomen sach, chapon, kemá en fakèk laat men bij de aanleg van een tuin liggen waar zij na het omhakken gevallen zijn. Met pam = een bijl hakt men in de lengterichting in de boomstam, net zo lang tot flinke spaanders hout van ongeveer één meter lengte losgewrikt kunnen worden. Het is vanwege dit wrikken dat men een uitgesproken voorkeur heeft voor ijzeren bijlen met een rond gat waar een hardhouten steel in gestoken kan worden. Van bijlen met een ovaalvormig gat breekt de steel bij het wrikken spoedig af. Hoewel men weet dat er vroeger pam fra = stenen bijlen bestaan hebben, kunnen zelfs de oudste mensen zich niet herinneren dat zij hun ouders daarmee zagen werken. De voorraad brandhout wordt meestal op het kleine platformpje boven het vuur bewaard. De spaanders worden eerst tot een handzaam formaat gebroken op de knie of door er op te trappen. Hoewel alle huizen van uiterst brandbaar materiaal gebouwd zijn, gebeurt het maar zelden dat een huis afbrandt. Tijdens mijn verblijf in Ayawasi gebeurde het slechts twee maal en in beide gevallen was er sprake van moedwillige brandstichting. Door de opstapeling van het brandhout weet men de hoogte en de vorm van het vuur te beheersen.

Om het brandende hout te verleggen en om geroosterde en gepofte stukken voedsel uit de hete as te nemen, gebruikt men tuka = een vuurtang van dubbelgevou-

wen bamboe. Wie in het duister het huis moet verlaten neemt een stuk brandend hout of tafoch chayut = een fakkel mee. De fakkel bestaat uit een stuk bamboe aan het uiteinde waarvan een stuk brandend hout bevestigd is dat eerst met chayut = hars van de boom cherom besmeerd is.

Een belangrijk gebruiksvoorwerp is am of am ati. Voor de vervaardiging zoekt men aukayn mata = bladeren van de pandanusboom. De langwerpige bladeren worden van de vele kleine doornen op de rand ontdaan en boven het vuur gelooïd. De in de lengte dubbelgevouwen bladeren worden met dun touw of een nylondraad aan elkaar genaaid tot een vierkant of een rechthoek van ongeveer één bij één meter ontstaan is. Daarop vouwt de vrouw, want zij is het die am maakt, de stugge mat in de lengterichting van de bladeren dubbel. Aan een van de korte zijden stikt zij beide helften aan elkaar. Bij regen, felle zon en ook wanneer men zich koud of koortsig voelt, wordt am als een cape over het hoofd en de rug gedragen. Tijdens de slaap dient am wel eens als slaapmat. Kinderen rollen zich wel eens op om tijdens de nacht en koele ochtend beschutting te vinden in hun cape. Wie op reis gaat draagt zijn ar, nog eenmaal in de lengte en breedte dubbelgevouwen, onder de arm mee. Sommigen bevestigen een touwtje of een draagband aan hun am zodat zij hem als schoudertas kunnen gebruiken. Niet iedereen beschikt altijd over een am. Na verloop van tijd vergaan de bladeren of zij worden door ongedierte weggevreten. Men leent gemakkelijk een am aan elkaar. Sommige vrouwen borduren met rode, blauwe en zwarte draadjes, die zij uit lappen textiel trekken, decoratieve figuurtjes op die plaatsen van de am die in opgevouwen toestand zichtbaar zijn. Deze borduursels noemt men am ekòm, namé of namí.

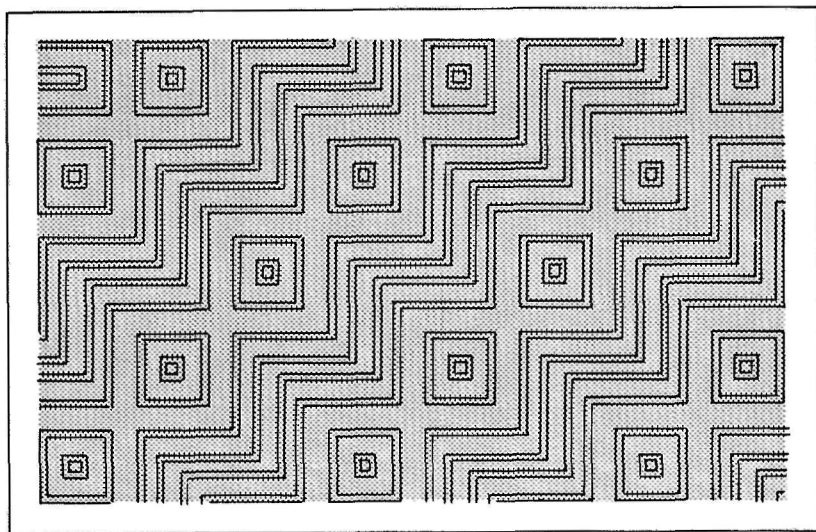
Het woord am komt ook voor in am aru en am etaus - de portefeuille waarin de ceremoniële doeken en de erfdoeken bewaard worden. Ze zijn gemaakt van dezelfde pandanusbladeren. Het borduursel op deze portefeuilles noemt men echter tekum = vogelnest. Het ligt voor de hand om hierbij te denken aan het feit dat men het circuleren van de ruilgoederen vaak aanduidt met "vliegen als vogels".

Een tweede belangrijk gebruiksvoorwerp is ayu - een grote draagtas die door de vrouwen gevlochten wordt. Het is de tas die de vrouw op haar rug draagt op haar tocht naar de tuin en terug en wanneer zij van dorp naar dorp loopt. Soms dragen zij hun eigen gewicht aan baby, voedsel en brandhout of aan ceremoniële doeken in deze tas mee.

Voor de vervaardiging van deze tas zoekt de vrouw de bomen piyèk of farit omdat de vezels die van de binnezijde van de bast getrokken kunnen worden uitermate geschikt zijn voor vlechtwerk. De meeste vrouwen halen op de in het voorafgaande beschreven wijze de bast van de boom. Sommigen vroegen hun man of een mannelijke verwant om dat voor hen te doen. De strippen die zij van de binnenzijde van de boombast trekken, worden met een mes tot vlechtmateriaal van enkele millimeters breed gesneden. Er zijn tassen die simpelweg in schaakbordmotief en geheel in naturelkleur gevlochten zijn. De meeste tassen echter vertonen tal van vlechtvariaties met een afwisseling van de kleuren naturel, zwart en rood. Er zijn verscheidene manieren om het vlechtmateriaal te kleuren. Om een donkerrode kleur te krijgen kauwt de vrouw de bladeren van de heester uto terwijl zij het vlechtmateriaal strip voor strip door haar mond haalt = fenya mepat mekèk. Op dezelfde wijze kauwt zij de vrucht ki meras en haalt de strippen door haar mond om ze blauwzwart te kleuren - fenya mepat kenu. Er is nog een vrucht = taraf waaruit de vrouwen een zwarte kleurstof kauwen. Om het vlechtmateriaal een orangerode kleur te geven legt men het een dag en een nacht in de felrode brei die verkregen wordt door de bladeren van de boom afis en de heester mon tezamen te koken. Om het materiaal grijsblauw te kleuren stopt men het enkele dagen in po nan = zwarte modder die op sommige plaatsen aan getroffen wordt. Om een rugtas te maken vlecht de vrouw twee matten van ongeveer 70 bij 70 centimeter die zij vervolgens aan drie zijden aan elkaar naait. Aan beide zijkan- ten, onderaan beginnend, naait zij twee tapastroken van ongeveer tien centime-

ter breed. De stroken, die ongeveer 150 centimeter lang zijn, dienen als draagbanden. Wanneer een vrouw een volle tas weg wil dragen, hurkt zij met haar rug naar de tas, bindt beide draagbanden op haar voorhoofd samen en terwijl zij met beide handen achterwaarts de tas vasthoudt, staat zij voorzichtig op. Al naar gelang de zwaarte van de tas loopt zij wat voorover gebogen. Om tapa te maken gebruikt men de binnenzijde van de bast van de boom farit. Met een tapaklopper, een niet al te scherp stuk hardhout = cherof, klopt de vrouw vele uren centimeter voor centimeter op de dunne boombast totdat het materiaal vezelig en soepel geworden is = fenya pi kiyèt ara. De draagbanden van de rugtas worden ayu mesir genoemd, de franje van vlechtmateriaal aan de onderzijde ayu mauyan.

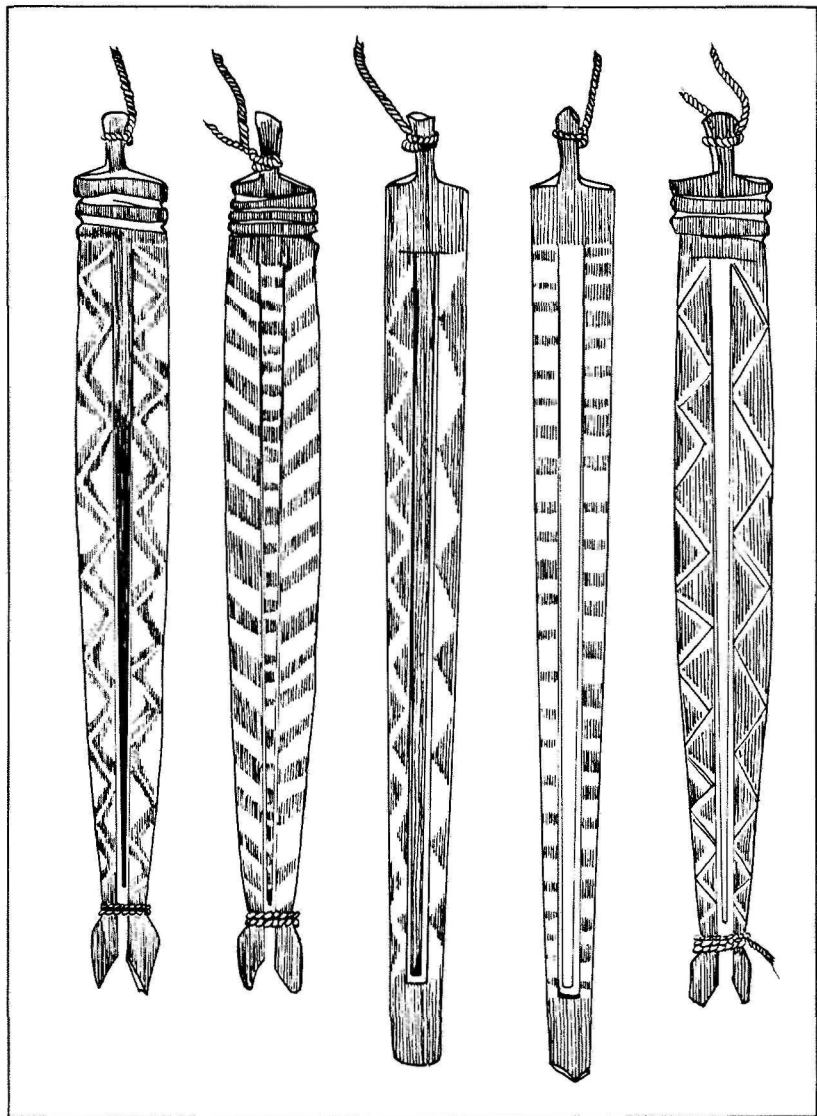
De ornamenten, waarvan fig. 21 een voorbeeld laat zien, worden ayu katum genoemd. Wanneer de figuren uitsluitend in naturel en blauwzwart of blauwgrijs zijn uitgevoerd spreekt men van rakot. Vaak vertonen de tassen spiraalvormige ornamenten die geassocieerd worden met larven die in zacht hout rondkruipen, een slang die in een holte zit en met de penis in de vagina. Wanneer de ornamenten een centrum vertonen, spreekt men van asu = oog, nest, lichaamsholtes. Het algemene woord voor vlechten is ray masuoch = zij vlechten.



figuur 21 ornamenten in het vlechtwerk van ayu = draagtas (schaal 1:6,2)

Deze draagtas ayu heeft een meer dan louter functionele betekenis waar het gaat om het bewaren van de ceremoniële doeken. Bij transacties worden de ontvangen doeken in ayu gestopt en de doeken die gegeven worden komen uit ayu. Een draagtas waar de doeken gemakkelijk in en uit gaan geldt als een symbool van een gezonde samenleving met een vlotte doekencirculatie en gemakkelijke sociale contacten.

Een typisch mannelijk attribuut is ayu kerach = het kleine, door de vrouw gevlochten, heuptasje waarin de man een of enkele ceremoniële doeken bij zich draagt wanneer hij naar een plaats gaat waar ceremoniële zaken gedaan zullen



figuur 22 pref = mondharpje (schaal 1:1.25)

worden.

Zeldzamer dan de gevlochten draagtassen zijn ata = draagnetten of visnetten die geknoopt zijn van dunne touwtjes. De netten zijn van zeer uiteenlopend formaat. De grootste die ik zag had een bovenwijdte van 120 centimeter, de kleinste van 11 centimeter. De touwtjes = po fuoch verkrijgt men door dunne vezels uit boombast = rawe mapon of dikke vezels van bepaalde bladeren = ayn tape nat te maken en op het dijbeen tot touw te rollen.

Een onopvallend maar zeer belangrijk gebruiksvoorwerp is fra potoch = een kiezelsteen van handzaam formaat die gebruikt wordt om kapmessen en bijlen te polijsten nadat zij op ruwe steen gesloepen zijn. De kiezelstenen zijn, naar men zegt, uit noordelijke streken afkomstig. In de kalksteenachtige bodem van het Ayfatgebied worden zij maar zelden aangetroffen.

Behalve de reeds eerder genoemde wapens en gereedschappen die meestal aan de wand van het huis gehangen bewaard worden, trof ik in bijna alle huizen spullen aan die in de missiewinkel gekocht waren zaklantaarns, scharen, hamers, zagen, spijkers, scheermesjes, handdoeken, zeep, stukjes andijzer, ijzerdraad, nybonsnoer, vishaakjes, naalden, messen en voorts allerlei kleine blikjes en doosjes. In sommige huizen vond ik oude koffers en kistjes, sommigen met hangslot. Bij bezoeken aan andere dorpen kreeg ik de indruk dat de mensen van Ayawasi over meer van deze artikelen beschikken dan de mensen die op enige afstand van de nissiepost leven.

Jonge mensen spelen wel eens op prêf = een klein mondharpje (fig. 22). Schoolkinderen maken onder leiding van hun onderwijzer soms een s u l i n g - bamboefluit, die ook wel wor, korok of sispem genoemd wordt. Bij feestelijke gelegenheden vormde een van de onderwijzers in Ayawasi wat hij noemde een o r k e s s u l i n g.

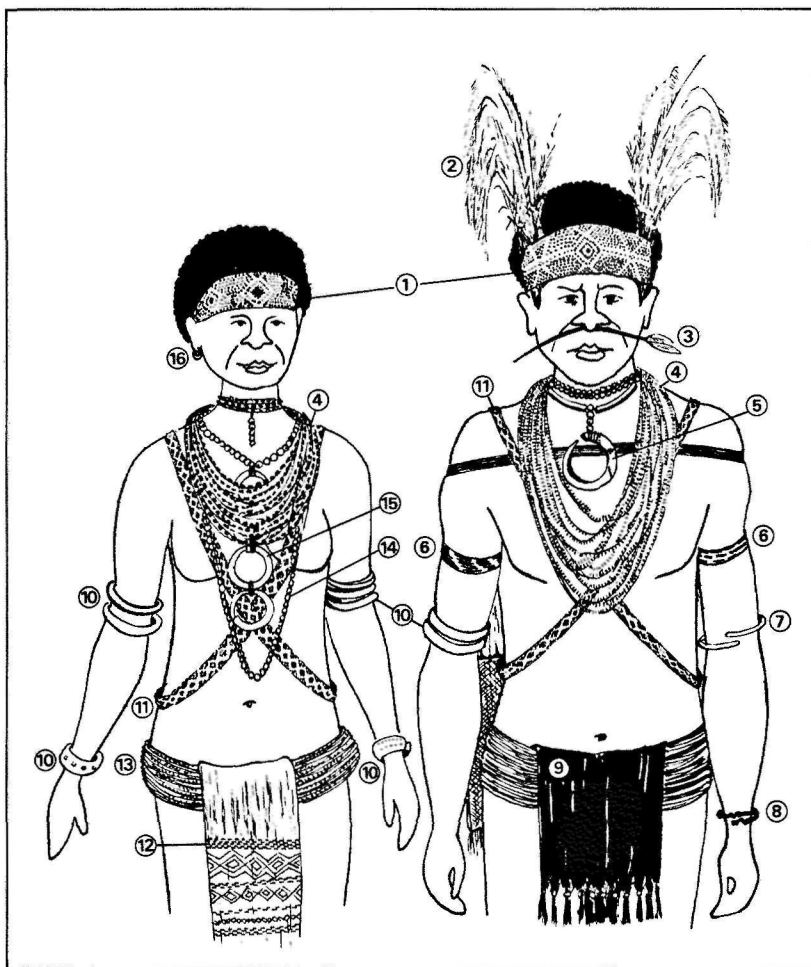
5 Kleding en sieraden.

Naar men zegt droegen de mensen van de Ayfat, met uitzondering van de leidende figuren, tot het begin van de dorpsvorming nog uitsluitend tapa schaambedekking. De vrouwen droegen een dikke bussel van rode koordjes, stuk voor stuk uit fijne vezels gevlochten, om de heupen = futom, chotom of po kiyer (fig. 23, 13). Het laatste woord betekent ook navelstreng. Een stuk tapa van ongeveer 20 centimeter breed en meer dan een meter lang werd tussen de benen door voor en achter over de bussel koordjes gehaald. De beide ahangende uiteinden van dit stuk tapa = kiyet ara of kiyet amoch werden met kleurstof versierd (fig. 23, 12). De schaambedekking van de mannen was kleiner, donkerder gekleurd en de bussel koordjes was dunner (fig. 23, 9).

Naar men zegt hebben de meeste mensen hun tapa schaambedekking vervuld voor textiel tijdens of kort na de Japanse bezetting gedurende de tweede wereldoorlog. Sommige vrouwen hadden het stuk tapa bewaard.

Oudere mensen dragen momenteel nog de bussel rode koordjes om de heupen terwijl het tapa vervangen is door een stuk rode, blauwe of zwarte textiel. Mannen volstaan vaak met een enkel touwtje en een miniem stukje textiel. Jongere vrouwen dragen in het dorp en ook vaak in de tuin een sarongdoek die zij boven de borsten en onder de oksels vastbinden. In de tuin leggen zij hun sarongdoek soms af en dan dragen zij slechts een broekje of kiyet put = een touwtje en een lapje als schaambedekking. Jongere mannen dragen in het dorp meestal een korte broek en soms een shirt. Hun kleding is over het algemeen vuil en versleten. Kleuters lopen naakt. Wanneer de kinderen een jaar of vijf zijn krijgen zij een touwtje met een zeer klein lapje. Meisjes krijgen al gauw een sarongdoek.

De jongere generatie bewaart in dozen, oude koffers en kistjes nette kleding voor zon- en feestdagen. De dorpschoude en hun vervangers hebben een uniform van het bestuur ontvangen. Voor deze kledingstukken heeft men veel zorg. Van tijd tot tijd worden de shirts, lange broeken, jurken, rokken en bloezen gewassen, hersteld en gestreken. Zorgvuldig opgevouwen wordt alles weer zodanig

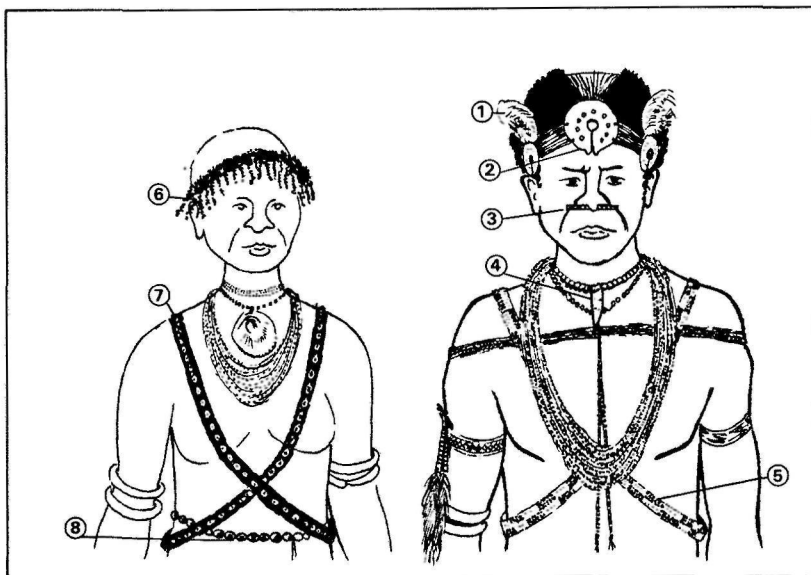


figuur 23 sieraden

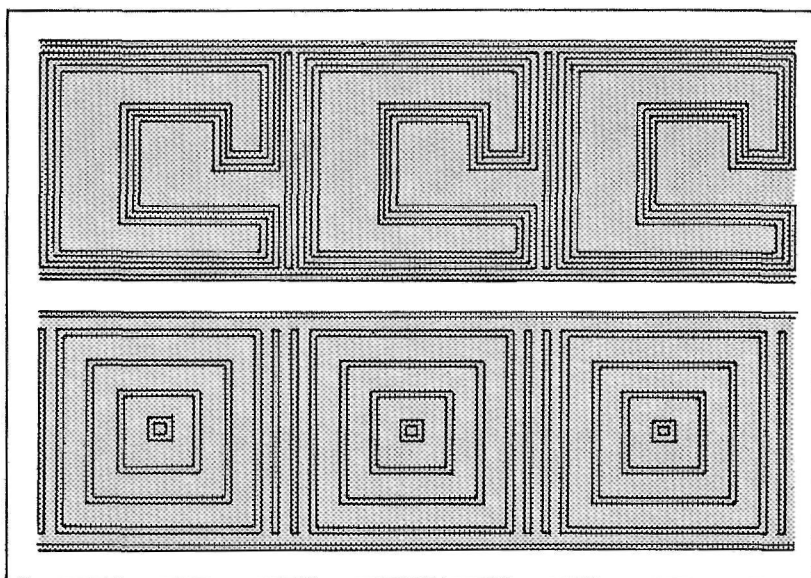
opgeborgen dat er weinig kans is dat ongedierte gaten in dit kostbare bezit zal vreten.

Onderwijzers dragen tijdens de schooluren, in de kerk en in hun vrije tijd een lange broek en een overhemd. Bij sommige gelegenheden zag ik stropdassen en schoenen. De meisjes die in het hospitaal en in het huis van de zusters wonen en werken dragen vaak een rok en een bloes. De jongens en meisjes die vanwege hun opleiding in de kustplaatsen verblijven, houden tijdens hun vakantie in het binnenland bij voorkeur hun *p a k a i a n* deftig = deftige kleren aan.

Moderne kleding wordt gekocht in de kustplaatsen en in de missiewinkel. In beperkte mate wordt er in de missiewinkel wel eens kinderkleding tegen goederen



figuur 24 sieraden



figuur 25 ornamenten in het vlechtwerk van de heupband - prat (1:1.8)

geruild.

Het al dan niet dragen van moderne kleding is in sociaal opzicht van belang. Kleding 'behoort' bij onderwijs, missiepost, kerk, bestuur, leger, alles wat nieuw is. De paters en zusters dringen bepaald niet aan op het dragen van kleding zolang er geen sprake is van een betere hygiëne. De militairen, die enige jaren het Ayfatgebied bezet hielden deden dat wel. Zij trokken de mensen de schaambedekking af en stuurden hen naar de missiepost om kleding te vragen. Ook de onderwijzers dringen er niet op aan dat de schoolkinderen kleding dragen. Kleding is van belang omdat de bevolking schroomt om, zoals men zegt, naakt in de kerk of in het huis van de paters en zusters te komen. Wie naakt is, dat wil zeggen slechts schaambedekking draagt, voelt dat dat niet past bij 'het nieuwe'. Tal van keren hoorde ik dat mensen verontschuldigen "omdat zij geen kleren hadden". Wie een *o r a n g m o d e r n* = moderne mens wil zijn, en dat wil de hele jongere generatie, moet aan kleding zien te komen. En daarvoor is geld nodig.

Ik vroeg eens een oudere man, waarvan ik wist dat hij over het algemeen positief stond ten aanzien van dorpsvorming, onderwijs, aanwezigheid van de missie en andere nieuwigheden, waarom hij nooit in de kerk kwam. Hij antwoordde: "oude mensen zijn kraaltjes-mensen en die staan achter de jonge mensen die moderne kleren hebben".

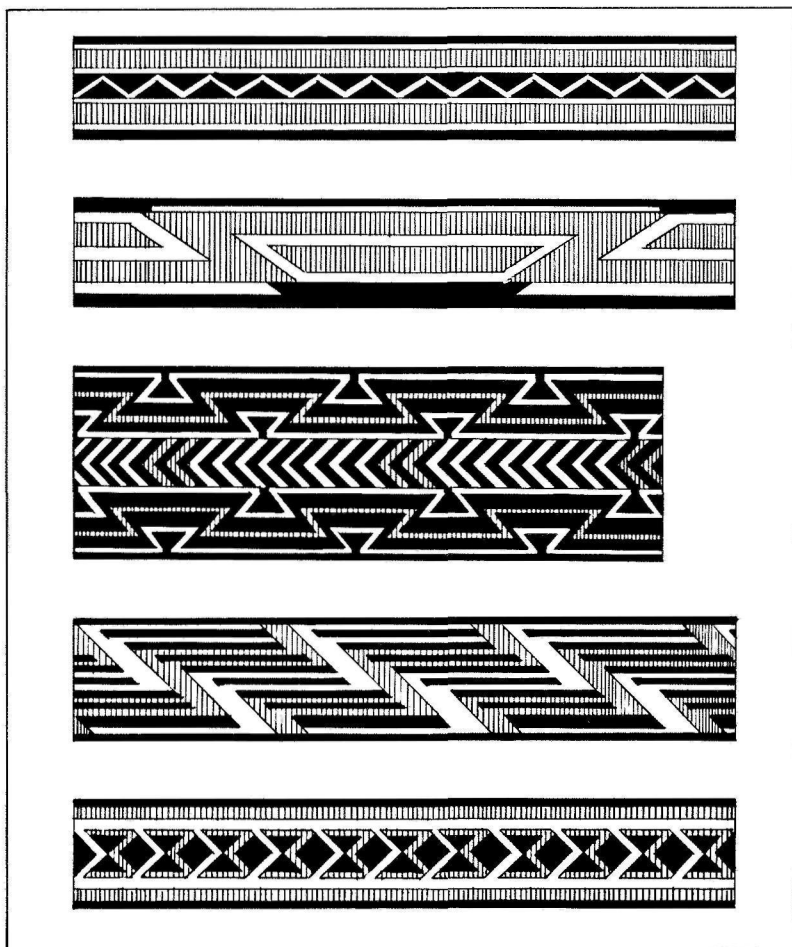
Bij gelegenheid van het Kerst- en Paasfeest verzamelen zich honderden mensen in het dorp Ayawasi. Er wordt gegeten, gedronken, gedanst, onderhandeld en gevochten. Voor de jongere generatie vormt de kerkelijke viering van het feest een hoogtepunt. Ieder kleedt zich zo mooi mogelijk.

In het dagelijkse leven dragen veel mensen enkele sieraden. De jonge mannen dragen vaak een zwarte, wortelvormige armband = *ara metis* (fig. 23,8). Sommigen van hen dragen ook *karan* of *fines* = een armband van resp. geel of blank metaal (fig. 23,7). Oudere mannen dragen dikwijls een *tafe mpat* = krokodillentand (fig. 24,4) of een *way* of *fane mpat* = ronde varkenstand (fig. 23,5) aan een kralenkettinkje om de hals. Enkele oude mannen droegen *fra safach* = een drie centimeter lang staafje van steen of schelp door het neustussenschot (fig. 24,3). De meeste vrouwen hebben een gietijzeren oorhanger = *tin* (fig. 23,16) en een of enkele witte armbanden = *serach* of *safach* (fig. 23,10), die van grote schelpen vervaardigd zijn. Oudere vrouwen dragen soms enkele schelpenringen = *safach ut* of *safach chape* aan een touwtje of kralenkettinkje om de hals (fig. 23,15).

Kapum = scarificatie en *po chat* = tatoeage brengt men niet meer aan. Van de jongeren zijn er nog maar weinig die enige tatoeage hebben; scarificatie zag ik bij geen van hen. Het merendeel van de oudere mensen heeft in het gezicht, op de borst en bovenbuik enige punttatoeage, enkelen hebben een w-vormige scarificatie boven de navel. Sommige informanten beweren dat deze lichaamsversieringen in onbruik raakten toen de mensen merkten dat zij door de kustbewoners uitgelachen werden. Anderen zeggen dat een en ander afgeschaffd is bij de komst van het onderwijs en weer anderen zijn van mening dat de jongeren het zelf niet meer wilden.

Bij feestelijke gelegenheden van traditionele aard zoals de beëindiging van de initiatie van medicijnmannen en bij de opening van de speciale tuinen draagt men behalve ceremoniële doeken en dikke bussels *chapan* = kralenkettingen (fig. 23,4) een keur van sieraden. Een typisch vrouwelijk attribuut is *chower* of *narowach mpoeh* = een band van witte schelpjes die met dunne touwtjes aaneengebonden om de heupen gedragen wordt (fig. 24,8). Deze band zou de vrouw vruchtbaar maken. Eveneens uitsluitend door vrouwen gedragen wordt *prat* = een band van fijn donkerrood vlechtwerk met fraaie ornamenten (fig. 25) die een meisje bij haar eerste menstruatie ontvangt. Dez band wordt om de heupen gedragen. *Nanaprat* zijn fijn gevlochten rode banden die kruislings over de borst gedragen worden, zowel door mannen als door vrouwen. Deze banden zijn bestikt met

kraaltjes (fig. 23,11) of met kleine kaurischelpjes (fig. 24,7). Soms zag ik mannen met dergelijke borstbanden die geheel uit kraaltjes bestonden (fig.24,5).

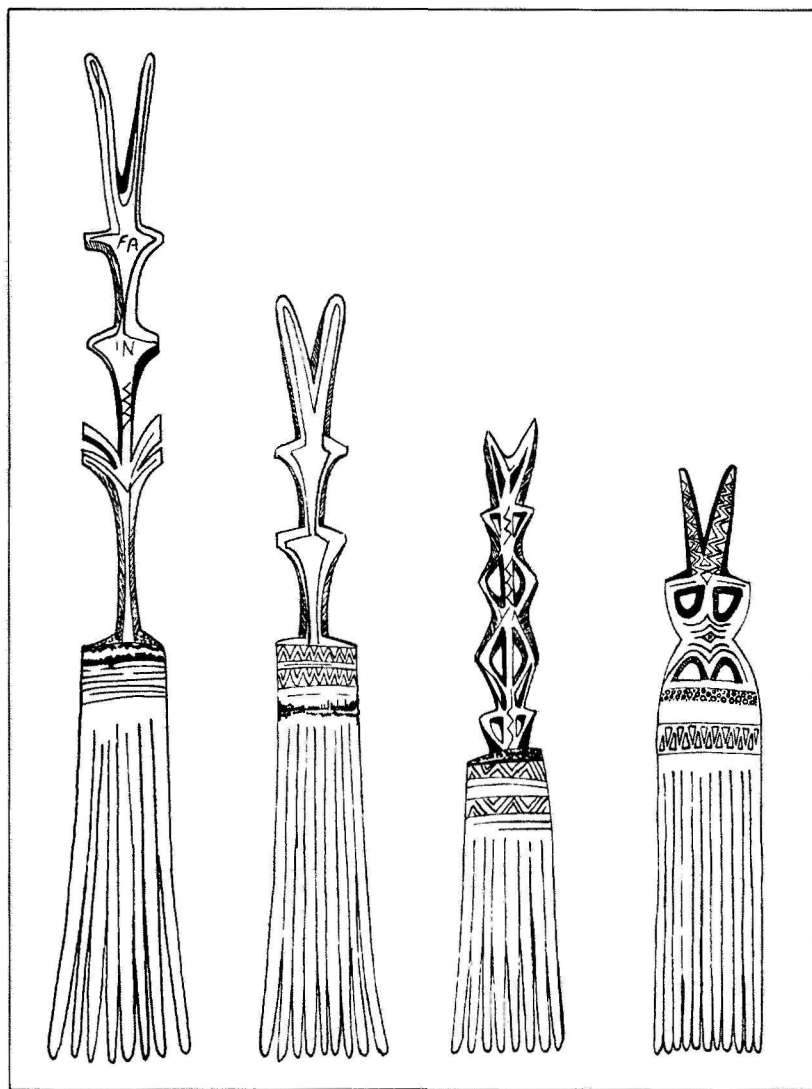


figuur 26 ornamenten in het zeer fijne vlechtwerk van arm- en beenbandjes (1:1,2)

Een speciale kralenketting, die in de ceremoniële ruil van grote waarde is, heet chapan tena (fig. 23,14; zie verder hoofdstuk V). Mannen dragen om de bovenarm en net onder de knie bandjes van zeer fijn vlechtwerk = tre of po tre (fig. 23,6 en fig. 26).

Tussen de voorhoofdsband van kralen = wech (fig. 23,1) dragen de mannen paradijsvogelveren = po fiaf (fig. 23,2) of kakatoeveren (fig. 24,1). Een enkele man zag ik in plaats van de kralenband een stuk blauwe katoen met platte witte schijven daarop genaaid = kur, dragen (fig. 24,2). Bij een volledige uitrusting van een man behoort po seré katé = een casuarispin met aan het uit-

einde enkele gele veertjes die door het neustussenschot gestoken wordt (fig. 23,3). Van al deze sieraden, waarvan een aantal weer ter sprake zal komen in het hoofdstuk over de ceremoniële ruil, zag ik vele variaties.



figuur 27 suochana - bamboekam (schaal 1:3)

Met uitzondering van de jonge vrouwen die verschillende haarmodes ontwikkelen draagt iedereen het dichte kroeshaar zeer kort. Zo nu en dan scheert men bij elkaar het hoofd helemaal kaal, naar men zegt omdat er teveel vuil en onge-

dierte in zit. Overigens is een geliefde bezigheid om elkaar te luizen. Een enkele keer ontmoette ik vrouwen en kinderen die bij het scheren voor op het hoofd een kransje haar hadden laten staan = ana makey (fig. 24,6). Vrouwen laten hun haar groeien en knippen er bij elkaar een of ander model in. Om te kammen gebruikt men suoch ana - een kam uit bamboe gesneden (fig. 27).

6 Geld.

Het is aannemelijk dat de behoefte aan goederen van buiten het eigen gebied reeds lang voor de kennismaking met geld gewekt was. Via al dan niet ceremoniële ruilketens waren bijlen, kapmessen en wellicht ook andere goederen die in de kuststreken tegen inheemse producten geruild werden tot in het binnenland doorgedrongen. Met de komst van bestuursfunctionarissen, zendelingen en missionarissen die in geld voor verleende diensten betaalden, maakte de bevolking kennis met geld én met het feit dat men begeerde goederen gemakkelijk kon kopen dan ruilen. Een op de twee volwassen mannelijke bewoners van het Ayfatgebied heeft sinds 1950 enige tijd in dienst van het bestuur of het particuliere bedrijfsleven loonarbeid verricht, voornamelijk in de kustplaatsen van de Vogelkop. In het begin van de zestiger jaren was er een bloeiende harshandel via de kustplaats Teminabuan. Met regelmaat trokken lange karavannen van dragers met tassen vol hars op hun rug vanuit het Ayfatgebied naar het zuiden. Alleen al van het dorp Ayawasi namen 69 mannen deel aan deze handel. Vanaf de bestuursoverdracht in 1963 liep de werkgelegenheid snel terug en in 1964 stokte de harshandel door scherpe prijsdaling op de wereldmarkt. Pas in 1971 nam de werkgelegenheid in de kustgebieden en daarmee ook de bevolkingstrek vanuit het binnenland weer wat toe. In de tussenliggende jaren bood, naast het bestuurswerk en het onderwijs, alleen de missie enige werkgelegenheid. Niet alleen de mensen van Ayawasi maar ook bewoners van omliggende dorpen en zelfs uit het oostelijk Ayfatgebied maakten van die gelegenheid gebruik om wat geld te verdienen.

In augustus 1969 waren er in totaal 60 mensen in loondienst van de missiepost te Ayawasi. Het betrof verscheidene werkzaamheden. Voor de verplaatsing van grond ter verbetering van het vliegveld en het bouwrijp maken voor de bouw van een internaat, een werkplaats en een nieuw paviljoen voor het hospitaal waren 24 jonge mannen in dienst. Aanvankelijk vervoerden zij de grond op jute zakken die tussen twee draagstokken gebonden waren. Later hadden zij de beschikking over zes kruiwagens waarvan er bij mijn vertrek in 1972 nog slechts twee bruikbaar waren. De grondwerkers stonden onder leiding van een m a n d u r = leider die elke avond aan de missionaris meldde wie er gewerkt hadden. Vanwege ziekte, tuinwerkzaamheden en ruilzaken was er weinig regelmaat en een groot verzuim over 19 maanden gerekend 27.5% gemiddeld.

Vanaf 1966 had de missie ongeveer 16 mensen in dienst voor het aanleggen en onderhouden van voedseltuinen ten behoeve van de paters en zusters en de kinderen in het internaat te Ayawasi. De aanleiding om de tuinen te openen lag in de gebrekkige bevoorrading vanaf de kustplaatsen in deze periode van guerilla en militaire operaties. Het verzuim van de tuinarbeiders lag rond de 10% maar daarbij moet opgemerkt worden dat er van enige controle geen sprake kon zijn. Vanwege noodzakelijke bezuinigingen en personeelstekort besloot de missie in maart 1971 het internaat te Ayawasi op te heffen. Tien van de tuinarbeiders voegden zich bij de grondwerkers, de overigen trokken naar de kust om werk te zoeken. In januari 1972 waren er nog slechts 10 grondwerkers in dienst. Gedurende mijn verblijf had de missie ongeveer 10 houtbewerkers in dienst onder leiding van een m a n d u r die afkomstig was uit het dorp Wehali, halverwege Ayamaru - Teminabuan. Deze mannen kapten en disselden hout en bouwden een nieuwe school en enkele huizen voor onderwijzers. Vanaf september 1971 werkten zij onder leiding van twee geschoolde timmerlieden, beiden uit de Karonstreek afkomstig, aan de bouw van een nieuw paviljoen van het hospitaal.

Het verzuim onder de houtbewerkers was gemiddeld over 16 maanden gerekend 29.1%.

De zusters hadden een tiental meisjes, later ook een jongen die van de onderwijsopleiding verwijderd was, in dienst voor assistentie in het hospitaal en in de huishouding. Sommigen van hen hadden enkele jaren lagere school achter de rug. Door hun werk raakten zij vertrouwd met hygiëne en ziekenverzorging en sommigen van hen kregen naailes.

Voor een overzicht van de salarissen is het van belang te weten dat in juni 1971 de Irian Barat rupiah vervangen werd door de Indonesia rupiah in de verhouding 1 : 18.9. Voor de bevolking, die al eerder de overgang van het Nederlands Nieuw Guineageld naar de Irian Barat rupiah had moeten verwerken, was deze tweede wijziging erg verwarrend.

categorie arbeiders	dagloon voor juni '71/na juni '71	
grondwerkers/tuinarbeiders (ongehuwd)	RpIb. 4.--	Rp. 75.--
grondwerkers/tuinarbeiders (gehuwd)	4.50	85.--
houtbewerkers (zonder ervaring)	5.--	100.--
m a n d u r grondwerkers en tuinarbeiders	7.--	135.--
houtbewerkers (met ervaring)	11.--	210.--
geschoolde timmerlieden	17.25	325.--

tabel 5 dagloon missiearbeiders te Ayawasi.

De salarissen van de meisjes die bij de zusters in dienst waren zijn in deze tabel niet opgenomen omdat zij, behalve kost en inwoning, hun beloning vaak gedeeltelijk in geld en gedeeltelijk in goederen ontvingen.

De salarissen van de onderwijzers die door een van de paters in zijn functie van P e n g u r u s S e k o l a h W i l a y a h - plaatselijk inspecteur van onderwijs namens de dienst Onderwijs van het bestuur werden uitbetaald lagen gemiddeld ongeveer gelijk met die van de geschoolde timmerlieden.

De salarissen werden eens per maand uitbetaald en grotendeels direct weer besteed in de missiewinkel. Gedurende de maand konden onderwijzers en arbeiders op 'bon' kopen. Bij de uitbetaling werd eerst de bon verrekend. In veel gevallen bleef er dan niet veel meer over. Zowel onderwijzers als arbeiders vertelden dat zij de voorkeur gaven aan het kopen op bon om te voorkomen dat zij eens per maand over veel geld zouden beschikken. In dat geval stonden verwanten, vrienden en schuldeisers hen voor de missiepost op te wachten om 'hun deel' te vragen.

Om onderwijzers en arbeiders in de gelegenheid te stellen om te sparen, boden de paters aan om een gedeelte van het salaris in hun kantoor te bewaren. In de loop van twee jaar maakten vijftig mensen van deze gelegenheid gebruik. Over het algemeen namen zij het vastgezette bedrag binnen drie weken in kleine hoeveelheden op. Bij mijn vertrek waren er nog maar zeven mensen die op deze wijze spaarden.

Het geld dat via onderwijzers, missiearbeiders en enkele bestuursfunctionarissen binnen het Ayfatgebied in omloop komt, speelt voor de rest van de bevolking geen rol binnen het kader van het dagelijks levensonderhoud. De geldcirculatie vindt plaats via de netwerkrelaties en de meeste transacties hangen samen met de uitwisseling van doekencollecties bij gelegenheid van huwelijken en met het geven van genoegdoening na ongeoorloofde seksuele contacten. Soms wordt varkensvlees of een ander gebruiksvoorwerp tegen geld verkocht. Aan geld hecht men allereerst waarde omdat daarmee duurzame gebruiksartikelen gekocht kunnen worden en vervolgens omdat men er, net als met de ceremoniële

doeken, relaties mee kan scheppen en onderhouden. Meermalen heb ik mensen, waaronder vooraanstaande ray popot, de verwachting horen uitspreken dat het geld binnen niet al te lange tijd de ceremoniële doeken zal gaan vervangen. Het lijkt voor mij de culturele anthropologie buitengewoon interessant om dit proces op de voet te volgen.

1 Onderzoek.

Het lukte mij maar heel zelden om met mensen uit het Ayfatgebied te praten, langer dan enkele zinnen, over ziel, geest leven, sterven, enzovoorts, wanneer er geen concrete voorvallen waren die daar direct aanleiding toe gaven. Zodra ik hypothetische vragen stelde over bijvoorbeeld ziekte en dood vroeg iedere informant wat verontrust wie er dan wel ziek of dood was. Na mijn uitleg dat ik er alleen maar meer over wilde weten, was de interesse en de bereidheid om het gesprek voort te zetten vrijwel altijd verdwenen. Door deze samenhang tussen actualiteit en bereidheid tot praten werd ik voor de verzameling van gegevens in hoge mate afhankelijk van de 'toevalligheid' der gebeurtenissen. Zo berust de inhoud van dit hoofdstuk op mijn waarnemingen en het directe commentaar dat ik op mijn vragen kreeg bij tientallen sterfgevallen, vele ziektegevallen, twee gevallen van zelfmoord, een geval van doodslag, vele heftige disputen over vrouwen die van bezetenheid verdacht werden, drie nachtelijke acties ter verdrijving van zeer gevaarlijke geesten, het aanroepen van vooroudergeesten, beschuldigingen betreffende het gebruik van levensgevaarlijke, belezen middelen, de gebeurtenissen voor en na bevallingen en tal van voorvallen in het hospitaal te Ayawasi.

Het was vooral tijdens de nachtelijke uren die ik tezamen met verwanten doorbracht bij een stervende of bij het stoffelijk overschot en waarbij het voor ieder duidelijk kon zijn dat ik emotioneel bij het gebeuren betrokken was, dat ik mensen bereid vond om wat uitvoeriger uitleg te geven over de vitale en letale krachten die volgens hen bepalend zijn voor leven en sterven.

Een factor die dit gedeelte van mijn onderzoek extra bemoeilijkte was dat de informanten telkens weer probeerden op mij hun visie te verduidelijken in termen en beelden die zij van de missionarissen gehoord hadden. Zo verzekerde men mij er steeds weer van dat nawian = schaduwziel en j i w a = ziel, waarover de missionaris sprak, precies hetzelfde waren. Hetzelfde gold bijvoorbeeld voor saweron = de ontmoetingsplaats der voorouders en s u r g a = hemel, kapos fane = varkensgeest en s e t a n = duivel.

Door mijn informanten zo vrij mogelijk te laten vertellen heb ik gepoogd om hun oorspronkelijke beelden te leren kennen. Méér nog dan in andere delen van mijn onderzoek ervaarde ik hierbij dat de in principe weliswaar gerelativeerde concepten van mijn eigen cultuur mijn waarneming snel dreigden te structureren.

2 Vitale krachten.

Behalve het lichaam dat na de dood tot ontbinding overgaat, heeft de mens een ziel die even onafscheidelijk met hem verbonden is als zijn individuele schaduw. Nooit hoorde ik iemand spreken over zijn eigen schaduw-ziel, wel over nawian = schaduw, ziel in het algemeen en nawian rayt = zijn schaduw, zijn ziel.

Zoals de schaduw in de nacht of wanneer de zon achter de wolken is afwezig kan zijn, zo kan ook nawian afwezig zijn zonder dat de eenheid van individu en ziel definitief verbroken wordt.

Men zegt dat nawian het lichaam kan verlaten via alle lichaamsholtes en ook via dezelfde wegen weer kan terugkeren. Tijdens de droom verplaatst de ziel zich vrijelijk door ruimte en tijd. Ontmoetingen met verre of reeds overleden verwanten en vrienden in de droom schrijft men toe aan deze uitroeping van nawian. Herinneringen aan mensen en gebeurtenissen uit het verleden, het denken aan wat niet direct of nog niet aanwezig, actueel is, schrijft men eveneens toe aan nawian die 'ergens bij kan zijn' terwijl het lichaam nog elders vertoeft. Intense betrokkenheid, verliefdheid en vereenzelviging van zeer intieme verwan-

ten en vrienden bracht men eveneens in verband met de beweeglijkheid van nawian. Ik zou nawian willen typeren als het vrije, dynamische, grenzen van tijd en ruimte overschrijdende aspect van de persoon.

Bewusteloosheid betekent dat nawian door de vooroudergeesten naar hun wereld = saweron ontvoerd is. Gevreesd wordt dat die geesten de ziel zullen overredden of dwingen om voorgoed bij hen te blijven. Dat zou de dood van de betreffende persoon tot gevolg hebben. Alleen de ray mechar - medicijnmannen, ingewijden, kunnen enige invloed op de vooroudergeesten uitoefenen en zij worden in geval van bewusteloosheid direct te hulp geroepen. Tijdens hun slaap zenden zij hun eigen ziel naar saweron om de verdwenen schaduwziel terug te halen. De verwanten moeten intussen zorgen dat de voorouders gunstig gestemd zullen zijn door werk te maken van hun verplichtingen ten opzichte van de overledenen.

Vanaf het moment van de dood spreekt men niet meer van nawian maar van kapes. Men zegt dat kapes na het overlijden nog enige dagen nauw verbonden blijft met het stoffelijk overschot. Door de lichaamsopeningen gaat kapes nog in en uit en geleidelijk aan wordt het een pure geest die een steeds kwaadaardiger karakter krijgt.

Op mijn vraag of nawian zichtbaar is zodra hij zich van de persoon verwijderd, kreeg ik een antwoord dat bevestigend noch ontkennend is. Een informant zei dat ik nawian kon zien als een luchtrilling aan het einde van het vliegveld op zeer hete dagen: van verre zie je trillingen, maar als je naderbij komt is de trilling er niet meer. Draai je je om dan blijkt de trilling aan het begin van het vliegveld te zijn.

Het woord an gebruikt men om de uitstraling van vuur en van de zon aan te duiden en het komt ook voor in de uitdrukking ray mekan an ya = de mensen hitzen elkaar op. Het woord awi betekent bewegen: ray mawi = zij bewegen, en ook: zij doen bewegen; ray mawi atay = zij bewegen de ribben, zij ademen; sawi = alle levende mensen.

Voorzichtig geformuleerd zou nawian betekenen: het dynamische, uittrekkende, de uitstraling van de persoon.

Het is mij niet duidelijk of nawian bij het overlijden verdwijnt of een overgang doormaakt naar kapes.

Functionies als bewegen, ademen, warm zijn, voedsel verteren, zwanger zijn, spreken, kwaad worden, bedroefd zijn verklaart men vanuit cha = vitale energie, die in elke mens en ook in elk dier aanwezig is. In tientallen woorden voor lichaamsdelen, lichamelijke functionies en gemoedstoestanden komt dit begrip voor. Het is mij niet duidelijk of cha ook geacht wordt in planten aanwezig te zijn. In tegenstelling tot nawian is cha onlosmakelijk met het lichaam verbonden. Van onigerlei uittreding is geen sprake.

Bij pogingen om mij te verklaren wat cha is, maakte men meermalen de vergelijking met houtvuur. Wat hout is voor vuur dat is voedsel voor het lichaam: tafoch mayt = het hout brandt; ray mayt = de mensen eten; ayt mayt = hij is nog warm, hij leeft nog.

Sterven ziet men wel als het doven van een vuur: tafoch mesès = het vuur gaat uit; ayt mayt mèn mesès = hij is nog warm, straks wordt hij koud; hij leeft nog, straks sterft hij.

Zoals men houtvuur brandend kan houden en de warmte kan regelen door brandhout toe te voegen, zo zegt men ook cha te kunnen voeden en regelen door te eten. Maar de mate van vitale energie hangt niet alleen van voedsel af. Ook rust, gebruik van palmwijn, succes in de ceremoniële ruil en de werking van 'belezen' middelen en niet te vergeten de voorouders kunnen van invloed zijn. Men heeft de ervaring dat cha bij voedseltekort, ziekte, zware arbeid, tegenslag in ruilzaken en gezichtsverlies aan kracht inboet. Bij welvaart en voorspoed neemt cha toe.

Wanneer cha te zwak wordt, treedt passiviteit, ziekte en uiteindelijk de dood

in. Wie over weinig vitale energie beschikt, hoeft niet te rekenen op voor-
spied in ceremoniële zaken, jacht en arbeid. Andersom redeneert men dat ie-
mand die veel succes heeft wel over veel vitale energie moet beschikken.
Een teveel aan cha, bijvoorbeeld door het omgaan met krachtdadige of belezen
middelen, bezit van zeer veel doeken, drinken van veel palmwijn, naderen van
het initiatiehuis, kan gevaarlijk zijn voor de persoon zelf, en ook voor ie-
der in zijn naaste omgeving. Cha is dus niet een vanzelfsprekend stabiel ge-
geven. Het moet verzorgd en geregeld worden en het kan beïnvloed worden. Deze
laatste mogelijkheid ligt ten grondslag aan tal van goed- of kwaadbedoelde
acties van mensen, met name de medicijnmannen.

De invloed van de vooroudergeesten ziet men eveneens als het versterken of
verzwakken van cha.

Hoewel in het gehele lichaam aanwezig, is cha het meest tastbaar in hartslag
en ademhaling, bewegingen "die men niet kan stoppen". Bij hevige dronkenschap
of woede ervaart men ook dat cha niet meer beheerst kan worden. Het kloppen
van het hart en de regelmaat van de ademhaling vergelijkt men veelal met een
groep gelijktijdig stampende mensen op de verende dansvloer ray masuoch =
de mensen dansen, cha masuoch = hij ademt nog, het klopt nog. Cha ervaart men
als een energie die in het lichaam aanwezig is, die gestimuleerd en verzwakt
kan worden, maar die toch grotendeels aan de menselijke controle ontsnapt.
Cha associeert men met vuur en met de kleur rood = makèk. Eveneens met bloed
en ingewanden. Het woord mekèk komt in veel uitdrukkingen voor gemoedstoestan-
den voor kwaad, gespannen, fel, opgewonden, verhit, enz.

Takuo is een vitale kracht die gelijk is aan, of uitgaat van het collectief
der voorouders die reeds bevrijd zijn van hun 'aardse' beslommingen en ver-
plichtingen en daarom geen kwade bedoelingen meer hebben.

Deze kracht wordt gelocaliseerd in water. Het meest uitgesproken geldt dit
voor het water van bronnen, stroomversnellingen, plotseling wassende rivieren
en buitengewoon zware regenval.

Vrouwen die zwanger willen worden of zwangere vrouwen die voor het kind of
voor zichzelf vermeerdering van cha wensen, gaan in bronwater of op bepaalde
plaatsen in de rivier zitten. Zij drinken bij voorkeur water uit de bron chat
nabij het dorp Ayawasi.

Mensen die koorts hebben gaan wel eens in de rivier liggen. Sommigen verklaar-
den echter dat dit niets met takuo te maken had. Zij hadden het warm en zoch-
ten verkoeling.

Een duidelijk verband bleek wel te bestaan toen men een man die tijdens een
vechtpartij dodelijk verwond werd, snel naar de rivier bracht in de hoop dat
zijn levenskrachten zouden terugkeren. Het mocht echter niet baten.

Voor de feestelijke binnenkomst van de met overweldigende kracht vervulde
nieuwe medicijnmannen gingen alle aanwezigen in het dorp Konchayach naar de
rivier om te baden, naar men zei "om sterk genoeg te zijn tegen de dodelijke
kracht die van de medicijnmannen uitstraalt".

Takuo kan verschijnen in de gedaante van vissen of van vlinders die in en uit
grotten vliegen. Ook libelles, die boven het water stil staan, brengt men in
verband met takuo.

Hoewel takuo een positieve, vruchtbaarheid schenkende, regenererende en be-
schermende kracht genoemd mag worden, is men er toch bevreesd voor. Takuo kan
mensen meenemen naar saweron en dat betekent de dood. In twee gevallen van
dood door verdrinking dacht men aan deze mogelijkheid takuo zou deze mensen
in het water getrokken hebben. Het feit dat men in het ene geval nooit het
lichaam van de verdrinkene teruggevonden heeft, beschouwde men als een beves-
tiging van deze verklaring. Mensen die het water in de rivier of in een grot
horen borrelen fluisteren angstig en maken zich uit de voeten.

In vergelijking met nawian en kapes sprak men maar zelden over takuo.

Saweron is een ontmoetingsplaats, een andere wereld waar de geesten van de overledenen samenkomen. Wie sterft zal daar alle oude bekenden weer tegenkomen, gelukkig levend en dansend met een overvloed aan taro, varkensvlees, palmwijn, brandhout en alles wat een mens zich maar wensen kan.

De overledenen wier nagelaten ceremoniële verplichtingen correct door de nabestaanden zijn afgehandeld, leven vredig in saweron. Oude mensen, die zelf reeds tijdens hun leven alle verplichtingen konden nakomen, zien er daarom niet tegenop om te sterven. Zij weten dat zij direct opgenomen zullen worden in de gemeenschap van ray mamos = de levenden in saweron.

Niet alle overledenen echter worden direct in die gemeenschap toegelaten. Pas wanneer de nabestaanden hun ceremoniële verplichtingen ten opzichte van een overledene hebben afgehandeld zal zijn kapes ophouden rond te zwerven tussen saweron en menselijke samenleving.

Watergrotten en rivieren die gedeeltelijk onderaards stromen ziet men als toegangstunnels tot saweron. Elke clan kent plaatsen op hun grondgebied die bij uitstek als in- en uitgang van saweron beschouwd worden. Alleen medicijnmannen durven die plaatsen te naderen en zij doen dat fluisterend. In tijden van epidemieën of kort opeenvolgende sterfgevallen gaan de medicijnmannen naar deze plaatsen om van de voorouders te vernemen wat gedaan moet worden om het onheil te doen keren.

Tijdens de rouwceremonie komt het voor dat een of enkele vrouwen met een stuk brandend hout, een schepnet en een bamboe met water rondom het sterfhuis dansen. Het zijn attributen die bij een bepaalde methode van visvangst gebruikt worden. Met het brandend hout lokt men gedurende de nacht vissen naar de oppervlakte en met het schepnet worden de vissen gevangen. De bamboe dient om de gevangen vissen te bewaren. Men verklaarde mij dat deze dans een symbolische voorstelling is van het oproepen van de voorouders uit de saweron. De vissen die op het licht afkomen vergelijkt men met de vooroudergeesten die gehoor geven aan de oproep.

Wanneer men het nodig oordeelt om kwade geesten te verdrijven dan geschiedt dat altijd in de richting van een rivier of een grot waarin water staat. Men neemt ook aan dat de zon ondergaat in een van dergelijke grotten, die overigens voor mensen onbereikbaar zou zijn. Gedurende de nacht vaart de zon in een prauw naar de plaats waar zij bij de dageraad, afgekoeld, weer naar boven komt. Wanneer het in saweron dag is, is het in de mensenwereld nacht, en omgekeerd. Vuurvliegjes ziet men als diertjes die uit saweron afkomstig zijn.

3 Letale krachten.

Op het moment dat de vitale kracht cha in het menselijk lichaam voorgoed dooft, verlaat nawian als sosaum = laatste adem, het lichaam van zijn persoon. Nog geruime tijd blijft er voor de nabestaanden een voelbare, aanwezige, en volgens sommige zelfs zichtbare, uitstraling van de overledene. Men spreekt van kapes ..., en dan volgt de naam van de overledene.

Omdat kapes nog niet opgenomen is in saweron oefent hij pressie uit op de nabestaanden. Ziekte, sterfgevallen, mislukking van oogst en ruil, onrustbarende natuurverschijnselen en abnormaal gedrag van dieren ervaart men als signalen van kapes. In geweten verplicht haast men zich om de nagelaten ruilverplichtingen van de voorouder naar behoren af te handelen. Pas dan verdwijnt de kapes naamloos in de vergetelheid, het collectief rochos - voorouders. Tegen de tijd dat de levenden een kapes van zijn gram bevrijd hebben, is er meestal wel weer een verwant gestorven en zo leeft men doorgaans in vrees en angst voor de werking van enkele kapes tegelijk.

Kapes is een macht waarmee men dagelijks rekening houdt bij de verklaring van ziekte en dood. Door te leven overeenkomstig watum - de overgeleverde gedragsregels, tracht men te voorkomen dat kapes geïrriteerd raakt. Kinderen wijst

men erop dat kapes zal komen wanneer zij dieren tergen of taboe's negeren. En met hulp van medicijnmannen tracht ieder zich te beschermen tegen de ziekmakende en dodelijke werking van kapes.

Men zegt dat de medicijnmannen in de roep van de vogels kontavf, beros en se-saum de stem van kapes verstaan. Zij kunnen aldus de wensen van kapes aan niet-ingewijden kenbaar maken.

Behalve nawian kan ook kapes gedurende de slaap via lichaamsholtes in en uit mensen sluipen. Soms ontvoert een kapes een nawian naar saweron. Ondanks het feit dat ieder zeer bevreesd is voor kapes jaagt men elkaar graag de stuipen op het lijf door in het duister van de nacht naar een huis te sluipen van mensen die juist een verwant verloren en dan aan de vloer of de wanden te krabben. Dit is bijna altijd voldoende om alle inwoners van het huis gillend naar buiten te doen springen.

Het komt wel eens voor dat een koeskoes tot grote schrik van iedereen in een woning aangetroffen wordt. De koeskoes wordt nauw geassocieerd met kapes. Toch zal degene die de moed heeft het diertje te doden het niet eerder in de rivier werpen dan nadat hij alle toeschouwers krijsend op de vlucht gejaagd heeft.

Behalve genoemde kapes met de naam van een overledene is er ook sprake van kapes ri = geest met zeer gevaarlijke kracht die niet aan een bepaalde persoon gebonden is. Het betreft kapes fane = varkensgeest, metach jamon = reusachtige hond en musyuoeh. In het laatste geval schijnt de kracht geassocieerd te worden met water en dood.

Naar men zegt komt het geloof in metach jamon voor in streken ten noorden van Ayawasi. Op de kracht musyuoeh kom ik bij de behandeling van de medicijnman nader terug.

De angst voor de dood en vooral het beeld dat men zich gevormd heeft van de oncontrôleerbare dodelijke krachten kunnen uiteindelijk de verklaring vormen voor de gruwelijke praktijken, de agressie en de beschuldigingen die deel uitmaken van wat ik zou willen noemen het kapes fane-complex.

De dood van een baby aanvaardt men tenslotte omdat cha mapuoch = de levenskracht nog te klein, verborgen was. Evenzo de dood van een hoogbejaard iemand omdat cha marak = de levenskracht ten einde is. Komt er echter een kind, een jeugdige of een mens in de volle kracht van zijn leven te overlijden, dan kan men dat vrijwel nooit anders verklaren dan uit de werking van dodelijke krachten.

Zo zijn er van tijd tot tijd sterfgevallen die men toeschrijft aan de dodelijke werking van kapes fane. Het is moeilijk om uit de vele en nogal diverse opmerkingen een eenduidig beeld van kapes fane te vormen. De meest genoemde eigenschappen of facetten komen voor in het volgende gedeelte van een interview dat ik letterlijk heb kunnen vastleggen

"Jij zegt dat X door kapes fane gedood is. Hoe weet je dat?"

"Een man droomde dat een groot varken tijdens de nacht een bos groente in de tas van die vrouw stopte. Die vrouw sliep. Zij wordt wakker en vindt de groente. Zij weet dat de mensen haar zien als kapes fane."

"Wie heeft die groente in haar tas gestopt?"

"Die man natuurlijk."

"Wat moet er dan gebeuren?"

"Kapes fane kan kinderen en mannen en vrouwen ziek maken. Zij vreet hun vlees en drinkt hun bloed. De mensen gaan dood. Kapes fane is in haar lichaam".

"Waar zit kapes fane in haar lichaam?"

"Zij heeft van alles twee in haar buik".

"Hoe komt dat?"

"Kapes fane gaat in de nacht door haar anus en vagina naar buiten. Zij sluipst naar het huis van de mensen. Zij gaat door de mond en de oren en de neus en

de anus en de vagina naar binnen en vreet het vlees en drinkt het bloed. Dan gaat zij weer naar buiten. Door de anus en de vagina gaat zij weer in het lichaam van die vrouw."

"Geloof jij dat"?

"Dat kun je zien".

"Wat kun je zien?".

"Zij heeft van alles twee in haar buik. Als je haar buik opensnijdt, zie je van alles twee. Eén van haar zelf en één van de mensen".

"Heb jij dat gezien?".

"Vijf vrouwen zes vrouwen".

"Waar, wanneer?".

"Vroeger in Yarat".

"Kan iedereen van alles twee zien?".

"Nee, alleen de ray mechar po tekif (= medicijnmannen) zien dat. Kapes fane is gevaarlijk. Zij moet gedood worden".

"Wie doodt haar".

"Ray mechar doen mawe (=aanroepen van de voorouders). Die vrouw drinkt gif. Dan wordt zij opengesneden".

Fane betekent varken en er lijkt een associatie te zijn van vrouw - varken - dodelijke kracht. Mensen uit het gebied rond de Ayamarumeren, uit de Karon-streek en uit het gebied van Aytinyu vertelden echter dat in hun omgeving een soortgelijk geloof gehecht wordt aan kapes metach of metach jamon. Metach betekent hond.

Weer anderen spreken over een fantastische slang. In andere cultuurgebieden van Irian en ook op tal van plaatsen in Oost Indonesia komt het geloof in suangi voor. Suangi, swangi of soeangi is een geheimzinnige kracht met een onbedwingbare lust tot doden. In de diverse verhalen is een veel voorkomende overeenkomst, namelijk dat de dodelijke kracht de gedaante van een dier kan aannemen. De associatie met specifiek het varken lijkt dus bijkomstig.

Voor wat de Ayfatcultuur betreft is de associatie vrouw - dodelijke kracht van groot belang. Zeer uitdrukkelijk stelt men dat een man nooit kapes fane kan worden. Mitsluitend de vrouw, soms ook al jonge meisjes. Met de uitdrukking kapes fane bedoelt men zowel de vrouw als de kracht waarvan zij bezeten zou zijn. Een duidelijke verklaring voor de absolute koppeling vrouw - dodelijke kracht heb ik nooit gehoord.

De droom als ontdekkingsmoment komt in vele berichten voor. Daarbij is van belang dat de droom als een verruiming van het alledaagse bewustzijn wordt ervaren. Nawian = schaduw, ziel verplaatst zich immers onbelemmerd door tijd en ruimte. Een onthullende droom over kapes fane kan zowel bij een man als een vrouw voorkomen. Er zijn berichten dat ooit een vrouw tijdens haar droom ontdekte dat haar eigen zuster kapes fane was.

Opmerkelijk in het weergegeven interview is, dat de man droomt dat een varken de bos groente in de tas doet. Meteen daarna zegt de informant dat die man, de dromer, dat natuurlijk zelf gedaan heeft. De vrouw ziet die bos groente en weet direct dat zij verdacht wordt. De bos groente in de tas is kennelijk een teken. Vele malen heb ik discussies gehoord naar aanleiding van sterfgevallen die men in verband bracht met de werking van een dodelijke kracht. Daarbij werd nauwkeurig nagegaan wie, dat wil zeggen welke vrouw, in dat geval kapes fane zou kunnen zijn. Van sommige gevallen weet ik, dat besloten werd welke met name genoemde vrouw of vrouwen verdacht moesten worden. Het heeft er alle schijn van dat de droom een voorgewende sanctionering van een reeds eerder bestaande opinie kan zijn.

Bij de verdenking en beschuldiging van kapes fane speelt de traditionele vijandigheid tussen mensen van verschillende streken een grote rol. Mensen van Awawasi zeggen dat hun eigen vrouwen nooit verdacht worden. Kapes fane komt volgens hen alleen voor onder vrouwen uit de Mare- en Karonbevolking. In deze

bevolkingsgroepen leeft echter precies de omgekeerde opvatting.

Een aantal mannen van Awawasi zijn gehuwd met vrouwen uit de Mare of Karon. Hoezeer het oude wantrouwen voortleeft werd in Awawasi telkens weer duidelijk wanneer die ingehuwde vrouwen beschuldigd werden van kapes fane. Na heftige discussies en conflicten, eenmaal zelfs nadat de medicijnmannen het oordeel van de voorouders gevraagd hadden, richtte de verdenking zich uiteindelijk op vrouwen uit verre dorpen.

Een vrouw kan gemakkelijk uit de reacties van de mensen in haar omgeving afleiden dat zij als een bezetene beschouwd wordt. Men kijkt haar niet meer recht in de ogen want "dat zou dodelijk kunnen zijn". Men voorkomt om voor de vrouw uit te lopen want "zij zou de mensen in de nek kunnen springen en zich vastklampen als een kind op de rug van vader of moeder". Men gaat de vrouw uit de weg want "als zij glimlacht naar iemand wordt dat zeker haar volgende slachtoffer". In haar nabijheid slapen is vanzelfsprekend levensgevaarlijk omdat kapes fane vooral in de nacht rondwaart.

Uit concrete beschuldigingen kreeg ik de indruk dat de vrouwen die een wat labiele, angstige indruk maken het eerst voor verdenking in aanmerking komen. Wanneer de verdachtmaking eenmaal openlijk uitgesproken was, werkte hun angstige en gespannen reactie verdergaande verdenking en bevestiging daarvan in de hand. Mensen vertellen dat dergelijke vrouwen wel eens zelfmoord plegen door het giftige wortelsap te drinken. Hoewel de uiteindelijke motieven voor zelfmoord zelden na te gaan zijn, wordt uit de berichten duidelijk dat angst voor de gruwelijke maatregelen die men tegen kapes fane neemt, een rol gespeeld hebben.

Meermalen vergeleek men de dodelijke kracht met de toestand van een rottende vis uit de rottende, slijmerige vis kruipen maden, binnen een ruime kring om de vis kan geen mens het meer uithouden, men wordt ziek van de stank. Welnu, kapes fane kan als maden uit de vrouw kruipen en andere mensen ziek maken. Maar ook de aanwezigheid op zich van een bezeten vrouw kan de mensen al ziek maken. Men is er van overtuigd dat een bezeten vrouw dood en verderf zaait. Uit de laatste tien jaar zijn mij vier gevallen bekend waarin men zich van een bezeten vrouw ontdoed door op het voetpad naar haar tuin een valkuil te maken. Op de bodem van de kuil plaatst men, naar het voorbeeld van een valkuil voor varkens, scherpe bamboes waaraan gif gesmeerd is. Niets vermoedend of onnadenkend stapt de vrouw in de onzichtbaar afgedekte kuil, verwondt zich en sterft.

Naar verluidt roept men echter in de meeste gevallen eerst de voorouders aan alvorens de vrouw te doden. Deze ceremoniële handeling wordt voltrokken door de medicijnmannen. De ceremonie heet ray mo po mawe = zij doen spreken. Eenmaal heb ik deze ceremonie in Awawasi meegemaakt. Een man uit Awawasi beschuldigde twee ingehuwde vrouwen uit de Marestreek van kapes fane met betrekking tot de dood van zijn schoonzus. Drie medicijnmannen uit de Marestreek en een uit Awawasi, die met een vrouw uit de Mare gehuwd is, besloten dat de voorouders om uitsluitend gevraagd moesten worden. Aan de rand van het dorp werd een afdakje van stokken en palmladeren gebouwd. De vier mannen namen daaronder plaats en voor hen stapelden zij in een kuiltje zeer zorgvuldig wat stokjes en bladeren terwijl zij onverstaanbaar mompelden. Later weigerden zij te zeggen wat zij gemompeld hadden. Voor het afdakje werd een twee meter lange stok recht op in de grond gestoken. Op ongeveer twee meter afstand werden twee stokken schuin gekruisd in de aarde gestoken. Evenzo op vier meter en op zes meter van het afdakje. De toeschouwers kregen bevel op ongeveer vijftien meter van het afdakje te blijven. Een van de medicijnmannen nam een voor een de beschuldigde vrouwen bij de pols en terwijl hij onduidelijke klanken uitschreeuwde leidde hij haar over de gekruiste stokken tot bij de recht op staande stok vlak voor zijn drie collega's. Met een hand de stok vasthoudend, met de andere hand de vrouw, wachtte hij tot een van de medicijnmannen onder het afdakje

wat palmmwijn over de vrouw gesprenkeld had. Daarop stampte hij vele malen met zijn linkervoet op de grond terwijl hij de namen van overledenen riep, telkens gevolgd door de woorden kapes naru = kapes vlieg, beweeg.

Het teken dat een van de vrouwen volgens de geesten schuldig zou zijn, zou erin bestaan dat bij het noemen van een van de overledenen beweging zou ontstaan in de opgestapelde stokjes en bladeren. In beide gevallen bewoog er echter niets en daarmee was de ceremonie ten einde.

Direct na afloop ontlaadde de spanning bij beide vrouwen zich op de man die de beschuldiging had uitgesproken. Zij gilden uitzinnig tegen hem en met hun kapmes ramden zij op de wanden van zijn huis. Een van hen nam een jong varken bij de achterpoten, sloeg het dier met één klap dood tegen de paal van zijn huis en wierp het bloedende cadaver naar binnen. Alom waren er heftige discussies en vechtpartijen. Na een half uur keerde de rust weer.

Indien een van de stokjes wel bewogen zou hebben, had de vrouw een bekentenis af moeten leggen. De gegevens over de daarop volgende gebeurtenissen heb ik niet uit eigen waarneming, maar uit talrijke berichten daarover.

De medicijnmannen proberen de vrouw tot een bekentenis te dwingen. Weigert zij dit dan gaat men over tot handelingen 'die het bewijs moeten leveren'. Het is in deze fase dat vrouwen zelfmoord plegen.

Meestal dwingt men de beschuldigde vrouw om het giftige wortelsap = fo te drinken. Daarna moet zij dansen. Gaat zij braken dan is dat een teken dat zij inderdaad bezeten is en zij wordt gedood. Gaat zij niet braken dan sterft zij aan het gif en dat is eveneens een teken dat zij bezeten was.

Er zijn meer vormen voor deze proef. Een bamboe tot heuphoogte wordt door de medicijnmannen gevuld met belezen bladeren, wortels, vruchten, aarde, steentjes en water. Dit mengsel wordt aan de kook gebracht. Zodra het kookt moet de vrouw twee vingers de bamboe steken of men giet wat van het kokende spul in haar hand. Verbrand wil zeggen schuldig.

Wanneer eenmaal bewezen is dat de vrouw schuldig is dwingt men haar om van het gif te drinken.

Naar men zegt heeft het gif al in zeer korte tijd een verlamende werking, met name op de ademhalingsorganen.

Om het uiteindelijke bewijs te leveren van de vraatzucht van de kapes fane opent men de buik van de gestorven vrouw. Een man legde gedetailleerd uit hoe met een mes of met een scherpe bamboe vanuit de vagina rechtsom, onder langs de ribben en links naar beneden de hele buik werd weggesneden. Vervolgens wijzen medicijnmannen de dubbele organen aan ten bewijze dat de vrouw inderdaad 'van alles twee' had. Dat wil zeggen dat zij bloed en ingewanden van haar medemensen had verslonden.

Er zijn mensen die beweren dat kapes fane-vrouwen te herkennen zijn aan een zwelling onder de rechterborst, zijnde een teken van dubbele ingewanden. Dezelfde zwelling wordt ook genoemd door een man uit de Karonstreek, die verslag deed van een operatie die daar uitgevoerd wordt om kapes fane te bestrijden. De zwelling zou in verband staan met de slagader van de rechterarm. In de rechterhand zit een heel klein gaatje waarlangs de dodelijke kracht het lichaam zou verlaten en weer binnengaan. Om te voorkomen dat kapes fane via de slagader naar de rechterhand kan gaan, snijdt men de hele slagader weg. De vrouw wordt godwongen om haar arm te buigen en een vuist te maken. De medicijnman snijdt daarop van de pols tot de schouder haar arm open. De ader wordt losgerukt en weggegooid. Volgens de verteller is dit een afdoende middel tegen kapes fane. Hij bevestigde dat de vrouw in alle gevallen sterft.

Deze gruwelijke verhalen berusten zeker niet op fantasie. In februari 1959 overvielen een aantal mannen het toenmalige dorp Rufases en zij ontvoerden vier vrouwen die van kapes fane verdacht werden. Deze vrouwen werden gedwongen het gif te drinken. Drie stierven en werden opengesneden. De vierde stierf niet en werd als onschuldig beschouwd.

Hoewel het nederlandse bestuur krachtig optrad tegen dergelijke praktijken, kon niet voorkomen worden dat in 1961 in de omgeving van het dorp Seya een vrouw verdacht, gedood en opengesneden werd. De man die deze operatie uitvoerde zou haar eigen zoon geweest zijn.

Na het vertrek van het nederlandse bestuur en vóór de komst van de indonesische militairen heeft men, naar het schijnt, de rekening van jaren vereffend. In de maanden september en oktober 1964 werden te Rufases vijf vrouwen, te Kompif twee vrouwen en te Yarat zes vrouwen beschuldigd, gedood en opengesneden. Het verslag van de gebeurtenissen te Yarat werd mij gedaan door een man wiens destijds ongeveer zestienjarige zuster een van de slachtoffers was. Sinds de komst van de militairen in het binnenland durft men deze praktijken niet meer uit te voeren, ook niet nu de militairen zich weer uit het binnenland hebben teruggetrokken. Verdachtmakingen en beschuldigingen zijn er echter nog op grote schaal. Na een sterfgeval in A'awasi in 1971 vroeg de r a j a aan de missionaris toestemming om weer een kapes fane-vrouw te 'behandelen' volgens traditie. De missionaris, die nooit zijn afkeer van dergelijke gebruiken verborgen had, deelde mee dat hij zich niet in bestuurszaken wilde mengen.

Twintig jaar beïnvloeding en ook het verbod van de missionaris te Ayawasi aan gedoopten om zich nog ooit in te laten met deze gruwelijken praktijken, schijnen maar weinig effect te hebben. Keer op keer steekt het geloof aan kapes fane weer de kop op. Hoezeer dit geloof leeft blijkt ook uit een bericht dat de r a j a van Ayawasi, daarbij gesteund door het districtshoofd te Komurkek, aan alle dorpen in Mare en Karon liet uitgaan. Hij deelde mee dat met onmiddellijke ingang aan alle vrouwen uit die streken verboden werd om de polikliniek, het hospitaal en de missiepost te Ayawasi te bezoeken. Als reden vermeldde hij dat voorkomen moest worden dat opnieuw vrouwen van kapes fane beschuldigd zouden worden. Uit tal van gesprekken met de r a j a weet ik dat hij zelf vaak het initiatief nam om vrouwen te verdenken en te beschuldigen. Het ware motief van zijn bericht lag in de zekerheid dat zijn zoontje, dat kort voordien gestorven was, het slachtoffer werd van kapes fane. Een ander voorbeeld van de voortlevende angst voor kapes fane bleek toen een onderwijzer, die oorspronkelijk uit Ayawasi stamt, aan zijn verwanten meedeelde dat hij in zijn standplaats in het Maregebied een meisje wilde huwen. Na langdurig beraad deelden zijn verwanten mee dat zij tegen het voorgenomen huwelijk waren "omdat men geen mogelijke kapes fane-vrouw wilde hebben". Innerlijke verdeeldheid spreekt uit het volgende interview dat ik had met een man uit de Karonstreek. Hij had een zestal jaren buiten zijn eigen cultuurgebied doorgebracht. Bij de missionarissen van Jayapura had hij een opleiding tot timmerman gevolgd en sindsdien werkte hij in verschillende plaatsen in Irian.

"De mensen zeggen dat X door kapes fane gedood is. Wat denk jij daarvan?"

"Dat is geloof van de mensen hier in Ayawasi. Ik geloof daar niet meer in".

"Maar de mensen hier zeggen dat er in de Karon kapes fane zijn".

"In de Karon zijn ze niet".

"Maar de mensen in jouw streek zeggen dat ze in Ayawasi zijn".

"Hier zijn ze wel".

"En je zegt dat je er niet meer in gelooft".

"Ik geloof er niet meer in, maar in Ayawasi zijn ze nog".

"Ik snap er niets van".

"Alleen wij snappen dat. Kapes fane is een soort ziekte die in de Karon e' Mare begonnen is en die nu in Ayawasi gekomen is. In de Karon is die ziekte niet meer. Maar de mensen van Ayawasi zeggen nog altijd dat de mensen van de clan Bame kapes fane-vrouwen hebben".

Mijn gegevens over kapes fane zijn te beperkt om conclusies te formuleren aan-

gaande de mentale en structurele aspecten die in dit complex van opvattingen en gedragingen liggen. Diepgaander en vooral ook vergelijkend onderzoek is daartoe noodzakelijk.

Hoewel ik er in het gedeelte over de medicijnmannen op terugkom, noem ik als laatste van de mij bekende letale krachten de zeer gevreesde musyuoeh. Het schijnt om een pure kracht te gaan, van enige associatie met mens of dier heb ik niets vernomen.

Musyuoeh wordt verantwoordelijk geacht voor de samenloop van omstandigheden die tot een onbegrijpelijk ongeval leiden. De situatie waarin ik over musyuoeh vernam betrof een zeer goed jager die door een wild zwijn aangevallen en gedood werd. Musyuoeh zou de man, zijn wapens en het varken bewogen hebben tot het noodlottige voorval. Over de kracht wist men niets concreters te zeggen dan dat het po kenu = iets duisters, geheimzinnigs zou zijn. Musyuoeh dient door de medicijnmannen terug gedreven te worden in de rivier.

4 Conceptie, zwangerschap en geboorte.

Jongens en meisjes hebben de huwbare leeftijd bereikt tegen de tijd dat zij door de ouderen in staat worden gebracht om zelfstandig een gezin te kunnen onderhouden. Bij de beoordeling kijkt men vooral naar de bekwaamheid om een tuin aan te leggen en te onderhouden, een huis te bouwen, kinderen te verzorgen en ceremoniële ruilzaken te behartigen. De leeftijd waarop meisjes momenteel trouwen ligt ongeveer tussen 18 en 22 jaar. Voor de jongens ligt de leeftijd tussen 22 en 26 jaar. Het is mij niet bekend of er onder invloed van het cultuurcontact een verschuiving in deze huwelijksleeftijden is opgetreden.

Wanneer een jongen en een meisje elkaar duidelijk willen maken dat zij een voorkeur voor elkaar hebben, moeten zij omzichtig te werk gaan. Openlijke contacten, geschenken, aanrakingen kunnen door oplettende omstanders gauw opgemerkt worden als tekenen van een vergevorderde relatie die 'nodig in het openbaar geregeld dient te worden'. Men maakt de liefde duidelijk door elkaar doordringend aan te kijken en dan heel even te glimlachen. Van dit ogenspel zegt men ray mekan an ya = zij hitsen elkaar op, en van het lachje ray masach = zij lachen naar elkaar. Een opmerkzame waarnemer ziet dit ogenspel en wanneer het hem in zijn ruilzaken uitkomt, begint hij misbaar te maken. De term ray masach betekent daarom niet alleen dat mensen naar elkaar lachen, maar ook dat zij 'fout zijn'. Wanneer het voor een jongen en meisje moeilijk is om elkaar met het ogenspel te bereiken doet een van hen beroep op een 'postillon d'amour'. Aan een vriend of vriendin die het vertrouwen van de geliefde geniet wordt gevraagd om de gevoelens over te brengen. De mededeling luidt ayt syoko of au syoko = hij of zij houdt van jou, wil jou verwarmen.

Als de liefde wederzijds is, zoekt men een mogelijkheid om elkaar te ontmoeten. Donkere nachten bieden daartoe de gelegenheid. Elk van beide wendt voor even naar buiten te gaan om de behoefte te doen. Een moderne manier om afspraakjes te maken is een briefje te schrijven. Dat heeft het voordeel dat de ouderen geen kennis kunnen nemen van het bericht. Geliefden spreken af op welk moment en op welke plaats zij elkaar zullen ontmoeten, bv. op het vliegveld als het donker is of op een bepaalde plaats in het oerwoud. Langs verschillende wegen naderen zij de afgesproken plaats en langs verschillende wegen verlaten zij die ook weer. Sinds de komst van de missie kent men de zondag. Voor de ouderen betekent dat vrijwel niets, maar voor de schoolkinderen en het personeel van de missie betekent dat een vrije dag. De jongelui trekken meestal het oerwoud in om te jagen en te vissen of om zo maar wat te lopen. De amoureuze ontmoetingen die dan plaatsvinden zijn niet toevallig. Dikwijls schakelen verliefden derden in. Wanneer een jongen en een meisje zich even willen afzonderen 'om elkaar te verwarmen', houden vrienden en vriendinnen de wacht. Van tijd tot tijd wisselt men.

Hoewel de meesten van hen weinig mededeelzaam zijn over deze contacten, ver-

telden enkele jonge mannen mij eens dat het tijdens dit geflirt al gauw tot sexuele omgang komt. Men kent de risico's van een voortijdige zwangerschap. Een van de jongens merkte op dat het een kwestie van 'tijdig terugtrekken' is om te voorkomen dat mes charèn fé = het menstruatiebloed zou uitblijven. Menstruatie ziet of eraart men niet als een geheel vanzelfsprekende gebeurtenis. Gedurende twee of drie dagen van haar menstruatie mag een vrouw niet in het dorp of in het tuinhuis verblijven. Haar bloed zou mpau = gevaarlijk, taboe, van onconstrôleerbare kracht vervuld zijn en elke besmetting zou de normale orde kunnen verstoren. Tijdens die dagen verblijft zij onder een af-dakje aan de rand van de tuin. Zij mag niet in de tuin werken omdat "haar bloed de wilde varkens zou aantrekken en deze zullen de tuin verwoesten". Evenmin mag zij voedsel bereiden voor haar man.

In het algemeen gaat men zeer omzichtig te werk in situaties waarbij menselijk bloed vloeit. Bloed is mpau = te respecteren, te vrezen. Menstruatiebloed ziet men in direct verband met het ontstaan van kinderen. Redenerend vanuit de waarnemingen bij menstruatie, het stoppen van de menstruatie en de geboorte, meent men dat voor de vorming van een foetus het bloed moet gaan klonteren. Men ziet een overeenkomst tussen sperma en het drillerige vet van een pas geslacht varken. Ook hier redeneert men vanuit de waarneming dat dit vet kan stollen. Het klonteren van het menstruatiebloed zou bevorderd worden door het stollende, mannelijke sperma. Beide stollingsprocessen zouden de basis vormen van het ontstaan van een kind. Met betrekking tot de foetus spreekt men over ku mes mes = geronnen bloed, voortbrengsel, kind. Eén coitus is niet voldoende voor een conceptie. Een man en een vrouw die een kind wensen, voeren de frequentie van hun sexuele omgang op. Voor de groei van een gezonde baby is veel bloed en veel sperma nodig. De vrouw eet veel rood voedsel, taro en vis omdat men meent dat juist dit voedsel het kind sterk zal maken. Wanneer na enkele maanden blijkt dat de vrouw zwanger is, vermindert men langzaam de omgang weer. Teveel sperma is immers niet goed, het kind zou te groot kunnen worden en "er niet uit kunnen". De vrouw neemt nauwkeurig taboe's in acht. Uit de ontelbare verhalen over deze taboe's heb ik geen structuur kunnen halen. Ze schijnen van toevalligheden afhankelijk. De intentie is in alle gevallen de bescherming van moeder en kind. Met dezelfde bedoeling wrijft de vrouw dikwijls haar buik, rug en ledematen in met afa = brandnetelblad. Afgaande op de uiterlijk waarneembare groei rekent men de duur van een zwangerschap vanaf de vierde of vijfde maand.

Het uitblijven van zwangerschap wijt men altijd aan de vrouw. Man en vrouw weten immers dat zij vele keren omgang gehad hebben en "dus kan het niet aan de man liggen". De oorzaak van de uitblijvende zwangerschap zoekt men in het feit dat het bloed van de vrouw niet gaat stollen.

In Ayawasi leeft een vrouw die reeds meermalen een miskraam gehad heeft. Toen een nieuwe zwangerschap, ondanks vele pogingen, uitbleef besloten ten lange leste enkele medicijnmannen dat zij volgens traditie behandeld moest worden. Helaas wilde men over de aard van die behandeling, die voltrokken werd in een tuin ver van Ajawasi, niets vertellen. Van mensen, die niet direct bij dit gebeuren betrokken waren, vernam ik slechts dat in dergelijke gevallen de medicijnmannen pogen te bewerkstelligen dat het bloed in één keer gaat stollen. Hoe men dat probeert blijft vooralsnog een raadsel. Bij mijn vertrek, meer dan een jaar nadien, was de vrouw nog steeds niet zwanger.

Hoewel er geruchten waren over abortus bleek het niet mogelijk om hierover duidelijke gegevens te krijgen. Sommigen vertelden dat jonge meisjes wel een dunne oplossing van het giftige wortelsap gebruiken om conceptie te voorkomen. Het zelfde spul zou gebruikt worden om een zwangerschap te beeindigen. Zonder gevaar zou deze behandeling niet zijn. Met betrekking tot twee vrouwen werd mij verteld dat ooit door massage, duwen en zelfs stampen op de buik hun zwangerschap werd afgebroken.

Men zegt er zeker van te zijn dat een vrouw niet opnieuw in verwachting raakt zolang zij haar kind aan de borst voedt. Die lactatieperiode duurt over het algemeen anderhalf tot twee en een half jaar. Ondanks de zekerheid neemt men toch een lange onthoudingsperiode in acht. Sommigen spraken over een duur van één jaar, anderen over langer. In die tijd ontstaan er dikwijls spanningen tussen de echtgenoten. De vrouw weigert sexueel contact "omdat zij haar kind niet alleen kan laten" en de man dreigt natiach nako mèn tasach fenya = als jij geen omgang wilt zal ik straks vreemd gaan met andere vrouwen, letterlijk zal ik straks naar vrouwen lachen.

Zwangere vrouwen zijn extra beducht voor kwade geesten. Zij mijden elke vrouw die maar enigzins verdacht wordt van kapes fane. Ook de plaatsen die op enigerlei wijze geassocieerd worden met gevaarlijke krachten ontlopen zij. Het ontstaan van tweelingen wordt door enkelen in verband gebracht met de inwerking van kwade geesten. Ik heb echter geen verband horen leggen tussen het 'van alles twee' inzake kapes fane en het ontstaan van tweelingen. Tot voor kort werden alle tweelingen gedood omdat de vrouw geen varken of koeskoes is". Op aandringen van de zusters laten de ouders van tweelingen hun pasgeborenen, of één daarvan, wel eens bij de zusters ter verzorging achter. Bronwater, water van snelstromende en wassende rivieren beschouwt men als bijzonder heilzaam voor moeder en kind.

Tot de laatste fase van haar zwangerschap blijft de vrouw hard werken en veel eten. De man blijft niet altijd in de buurt om de geboorte af te wachten. Meestal vertrekt hij enkele dagen van tevoren naar een ander dorp, zogenaamd voor ruilzaken, maar volgens velen omdat hij niet bij de geboorte aanwezig wil zijn.

Zodra de weefn heftiger worden, verzoekt de vrouw aan haar man of naaste verwanten om een amach kré = geboortehutje, te maken. Aan de rand van het dorp, zo dicht mogelijk bij de eigen woning, steken enkele mannen takken in een circelvorm in de grond. De doorsnede van de cirkel is ongeveer twee meter. De boveneinden van de takken worden aaneen gebonden, zodat een koepelvormig geraamte ontstaat. Daarop worden bladeren gelegd. In de wand wordt een opening van ongeveer 80 cm. uitgespaard. Soms wordt de vloer met takken en bladeren wat verhoogd, meestal echter niet. Gewoonlijk worden restanten 'oombast of bamboe van een verlaten dorpswoning gebruikt. Voor de bevalling gaat de vrouw gehurkt boven de op de grond uitgespreide verse bladeren zitten, de benen wijd uiteen en ondersteund door haar moeder, zuster of door een vrouwelijke verwant die al eens bevallen is. Door de beide armen boven het hoofd te strekken en door de buik van boven naar beneden te masseren, pogen de behulpzame vrouwen de bevalling te bespoedigen. Zodra het kind geboren is, wordt het met warme bladeren schoon en droog gewreven. Met een schone, plant-aardige vezel wordt de navelstreng afgebonden en met een scherpe verse bamboe afgesneden. Voor de nageboorte heeft men niet veel belangstelling. Soms hangt men de nageboorte aan een stok boven de rivier opdat zij door het wassende water meegevoerd zal worden. Meestal werpt men de nageboorte zonder meer in de rivier.

Na verloop van enkele dagen valt het afgebonden stukje van de navelstreng af. In een kleine bamboe begraaft men dit stukje onder een bananenboom, de boom fayt of totor "opdat het kind zal groeien".

Direct na de geboorte dwingt men de vrouw om geroosterde taro te eten. De bladeren op de bodem worden ververst en er wordt een vuurtje gemaakt. De vrouw en haar pasgeboren kind blijven ongeveer een maand lang in dit hutje. Mannen mogen er niet binnengaan. Kinderen kruipen vrijelijk in en uit. Gedurende de eerste twee weken brengen de verwanten voedsel naar de vrouw in het hutje, maar gaandeweg gaat de vrouw weer zelf op pad door het dorp. Tegen die tijd vergeten de verwanten ook wel eens om haar voedsel te brengen. Na drie of vier weken hervat zij haar normale werkzaamheden, zij het dat zij de eerste

tijd geen zwaar werk doet. Er is geen duidelijk einde aan het verblijf in het geboortehutje.

Sinds er in Ayawasi een hospitaal is komen de vrouwen uit het dorp en de nabije omgeving daarheen om te bevallen. Zij zeggen liever in het hospitaal te bevallen dan in een geboortehutje omdat zij dan niet onderworpen zijn aan de taboe's die met het laatste in verband staan. Sommige vrouwen hebben wel bezwaren tegen de wijze waarop in het hospitaal de bevalling geregeld wordt. Degenen die vroeger al eens in een geboortehutje een kind ter wereld brachten, vinden het vervelend om in liggende positie hun kind te baren. Men mist in het hospitaal de verwanten, het vuurtje en de gezelligheid van het hutje. In Ayawasi is het gebruik van het hutje een zeldzaamheid geworden.

Gedurende de tweede helft van 1971 leefde het gebruik van het hutje weer even op. De reden was dat men van mening was dat de hinderlijke huidziekte po chawoch in het hospitaal opgelopen kon worden. Om de babies te vrijwaren ging men weer over tot de bouw van geboortehutjes. Toen na verloop van enkele maanden bleek dat ook de daarin geboren babies de huidziekte hadden, kwamen de vrouwen weer naar het hospitaal om te bevallen.

Voor de dorpsvorming bouwde men de hutjes aan de rand van de tuin. Naar men zegt duurde de taboe-periode toen langer. Sommigen spreken van twee maanden. In het oostelijk Ayfatgebied zou de periode momenteel ook langer zijn dan een maand. In vroeger tijd zouden de vrouwen die bij de bevalling assisteerden geen kleren of geklopte boombast maar bladeren gedragen hebben.

Indien de bevalling vroegtijdig komt, gaat de vrouw naar de rand van het dorp of onder haar woning zitten. Laat de geboorte te lang op zich wachten, dan gaat men veronderstellen dat er meer mannen in het spel geweest moeten zijn. Teveel sperma immers maakt het kind te groot. De vrouw wordt gedwongen om op te biechten met wie zij, behalve haar echtgenoot, seksueel contact gehad heeft. Ook de relaties uit het verre verleden moeten genoemd worden. Eens gebeurde het dat een vrouw in die situatie zeven namen noemde, hetgeen voor haar man aanleiding was om geweldig veel kabaal te schoppen. Hij eiste van alle mannen genoegdoening in doeken en varkensvlees.

De geboorte van een tweeling wekt angst en opschudding. De moeder wil niets van haar kinderen weten. Ze is bang voor de kinderen, bang voor haar man en bang voor de verwanten. Omstanders vergelijken haar met een varken of een koeskoes die ook meer dan een jong tegelijk werpen. De man verdenkt haar van omgang met andere mannen, iedereen denkt aan invloed van gevaarlijke krachten. Gewoonlijk laat men tweelingen sterven door hen eenvoudigweg geen voedsel te geven of door hen in het oerwoud 'te vergeten'. Toen ik vragen stelde ter verzameling van genealogisch materiaal verzweeg men aanvankelijk alle tweelingen. Later bleek dat tweelingen bepaald geen zeldzaamheid waren en dat er in Ayawasi in de laatste tien jaar zelfs een drieling en een vierling geboren werden. Al die kinderen zijn enkele dagen na de geboorte gestorven.

5 Ziekte.

Het lichamelijk functioneren wordt voor de mensen van de Ayfat vooral onderwerp van reflectie en zorg zodra het zijn vanzelfsprekendheid verliest. Uit hun reacties bij pijn, ziekte, ongeluk en sterfgevallen kon ik mij een beeld vormen van wat zij onder goed functioneren of gezondheid verstaan.

Een mens moet "veel bloed" hebben. Bloed vergelijkt men met het sap van planten te weinig betekent verdroging en dood. Lusteloosheid en snelle vermoeidheid schrijft men toe aan een tekort aan bloed.

Een mens moet stevige botten en spieren hebben. Van zwakke of oude mensen zegt men dat zij te dunne beenderen hebben.

Ziek is een mens die niet veel eet en drinkt en van wie de ontlasting dun of verkeerd van kleur is.

Een mens moet de juiste temperatuur hebben, dat wil zeggen, dat er een evenwicht moet zijn tussen 'warm' en 'koud'. Koorts wil zeggen dat er een teveel aan vuur of warmte is.

Vrouwen moeten kinderen voortbrengen. Van een kinderloze vrouw zegt men dat "haar buik absoluut leeg" is en zij wordt als minderwaardig beschouwd. In twee gevallen verweet men de vrouw dat zij 'het sperma niet op wilde nemen' en daaruit zou kunnen blijken dat men kinderloosheid niet louter als een lichamelijk gebrek ziet.

Van mensen die sterk, energiek en vruchtbaar zijn, zegt men dat zij veel cha hebben, van zwakke, trage en passieve mensen dat zij te weinig cha hebben. De aanwezigheid van cha als vitale kracht ziet men in de bewegingen van het lichaam, de veerkracht van de spieren en haren, het kloppen in de borst, de ademhaling, het stromen van het bloed, de sexuele drift, de moed om op te treden, de helderheid van gedachten, kortom vele vitale functies.

Door de schaarse kleding en de nauwe openlijke contacten binnen de dorpsgemeenschap zijn ziekte, verwondingen, lichamelijke gebreken en verschijnselen van ouderdom gegevenheden waarmee jong en oud dagelijks geconfronteerd worden. Voor de mensen van Ayawasi geldt dit des te meer sinds in 1964 de missie het hospitaal en de polikliniek opende en dagelijks mensen uit de nabije omgeving vanwege behandeling in het dorp verblijven.

Wie zich ziek voelt, blijft in het tuinhuis of de dorpswoning op een slaapmat naast het vuurtje liggen. In de regel zorgen de naaste verwanten voor eten en drinken en zij letten erop dat het vuurtje blijft branden. Het komt voor dat een zieke enkele dagen min of meer aan zijn lot wordt overgelaten. Meestal is er dan sprake van een ongelukkige samenloop van omstandigheden waardoor verwanten, die soms weken in hun sago-areaal verblijven, te laat van de ziekte op de hoogte gebracht worden. Opmerkelijk is in die gevallen dat de omwonenden wel hun afkeuring uitspreken over de gebrekkige verzorging maar geen hand uitsteken zolang het geen verwant betreft. Deze grens' in medeleven en verzorging bleek ook vele malen in het hospitaal wanneer er een gewonde of zieke binnengebracht werd, leefden de verwanten intens mee terwijl anderen grappen maakten over het gejammer en de grimassen van de patient. De meisjes die de zusters in het hospitaal en de polikliniek assisteren, hebben gewoonlijk veel meer aandacht voor hun verwanten dan voor anderen.

Hoewel het natuurlijk moeilijk te zien is hoe ziek iemand is of hoeveel pijn iemand heeft, kreeg ik nogal eens de indruk dat men wat overdreven kreunde of strompelde. Wanneer ik daar een opmerking over maakte, reageerden de omstanders meestal lachend met de opmerking dat dit de enige manier is om aan voldoende voedsel en verzorging te komen.

Aan zieke kinderen besteedt men veel aandacht. Volwassenen nemen en krijgen de tijd om ziek te zijn. Van iemand die pas hersteld is verwacht men geen zware inspanningen. Zodra men echter van oordeel is dat een zieke zich langer dan echt noodzakelijk is laat bedienen, reageert men hard door eenvoudigweg geen voedsel en brandhout meer te brengen.

Bejaarden klagen er dikwijls over dat zij niet goed verzorgd worden. Soms zitten zij dagenlang alleen in het tuinhuis of de dorpswoning. Hun kinderen en naaste verwanten zorgen wel voor eten, drinken en brandhout, maar vanwege werkzaamheden, ruilactiviteiten of de afstand tussen tuin en dorp kunnen zij oude verwanten niet dagelijks gezelschap houden.

Zolang dat maar enigzins mogelijk is, strompelt een zieke in een sarongdoek gehuld en onder zijn regencape naar de plaats waar hij zijn behoefte kan doen. In het uiterste geval laat men zich ondersteunen of dragen.

Een zieke die zich algeheel onwel voelt, koorts en hoofdpijn heeft of een pijnlijk gevoel in al zijn ledematen, zegt dat hij kiam is. Kiam mpé duidt erop dat een patient koorts heeft. Heeft iemand koude rillingen en ijlt hij dan spreekt men van kiam masé. Het woord masé betekent zeer groot, overwel digend.

Wanneer men een vervelend gevoel of een inwendige pijn vrij nauwkeurig kan localiseren, spreekt men van mecham tana mecham = mijn hoofd doet pijn, ik ben duizelig, techaf mecham - ik heb buikpijn, ik ben misselijk, ik voel weeten, en ook ik voel heimwee of verdriet. Voor stekende hoofdpijn spreekt men wel van tana fetach - mijn hoofd splitst.

Wie zeer nauwkeurig kan aangeven waar de pijn zit, bijvoorbeeld bij een gezwel, een verwonding, een fractuur of kneuzing, spreekt van matá. Men noemt dan eerst het betreffende lichaamsdeel timara matá = mijn oor doet pijn, way matá = mijn kies of tand doet pijn, tatem matá = mijn hand doet pijn. Naast deze algemene aanduidingen van ziekte en pijn zijn mij een aantal aandoeningen bekend die men met een specifieke term aanduidt

Telêf maya = mijn neus vloeit. Bij jong en oud schijnt verkoudheid veelvuldig voor te komen. Kinderen hebben meestal lange snotneuzen en volwassenen halen herhaaldelijk en hoorbaar hun neus op. Snot smeert men aan de vloer van het huis of aan gras, planten of bomen. Gezien de gebrekkige behuizing, de geringe lichaamsbedekking en de grillige weersomstandigheden is het niet verwonderlijk dat men deze verkoudheid eerder als een normale zaak dan als een kwaal ervaart. Er is mij niets bekend van preventieve maatregelen of pogingen tot genezing.

Apan kame = letterlijk wormen uit de grond. Wormziektes zijn geen zeldzaamheid en men is vertrouwd met het verschijnsel van wormen in de ontlasting. De vraag hoe die wormen in het lichaam terecht konden komen, beantwoordt men eenvoudig door te stellen dat tijdens de slaap de wormen vanuit de grond door de lichaamsholtes naar binnen kruipen. Inzicht in de schadelijke werking van wormen ontbreekt en wanneer iemand zich ziek voelt, zal hij de oorzaak daarvan niet direct in de aanwezigheid van wormen zoeken. Bij de mensen van Ayawasi, die van de zusters in het hospitaal gehoord hebben dat wormen wel degelijk schadelijk zijn, leeft het besef dat wormen in de buik "het voedsel van de mensen opeten".

Piyit, in het Mare- en Karongebied apan kek genaamd, is de term voor framboesia. Oudere mensen herinneren zich dat deze ziekte vroeger veel voorkam en ook hoe, na de anti-framboesiacampagnes onder het nederlandse bestuur, de ziekte snel verdween. Deze ervaring vormt zonder enige twijfel de basis voor het grote vertrouwen dat men alom in injecties heeft. Wat de klacht ook mag zijn, van een injectie in de bil verwacht men snelle genezing. Bij de verpleegkundigen te Ayawasi bestond de indruk dat het aantal framboesiagevallen weer toenam.

Mensen die in ernstige mate aan deze ziekte lijden werden en worden weer afgezonderd in een speciaal voor hen gebouwd tuinhuis. Niemand mag bij hen slapen en als de aandoening zo erg wordt dat de patient niet meer op eigen kracht naar een geschikte plaats kan gaan om zijn behoeften te doen mag toch niemand hulp bieden. Men vertelt dat dergelijke mensen eenzaam in hun tuinhuisje sterven.

Hoewel men algemeen stelt dat deze ziekte niet te genezen zou zijn, beweerden enkelen dat er mogelijkwerijs in het Maregebied medicijnmannen zouden zijn die een blad kennen dat op de wonden gelegd genezing zou bewerkstelligen. Mensen uit het Maregebied beweren dat deze berichten op fantasie berusten. Chawoch, po chawoch of chawoch chach zijn termen voor een schurftachtige aandoening van de huid (scabies) die meestal met het indonesische woord k u d i s wordt aangeduid. Het betreft vele kleine en jeukende wondjes die vooral in de huidplooiën van het onderlichaam en op de benen voorkomen. Sommige patienten echter vertoonden deze aandoening over het hele lichaam. Oudere mensen hebben het minst last van deze kwaal. Zij beweren dat de ziekte ontstaat door het dragen van kleren en het wassen met zeep. De jongeren zoeken de oorzaak in het water van sommige rivieren. Zo zou de rivier ten noorden van Ayawasi meer besmetting opleveren dan de zuidelijke rivier. Wat er van deze verklaringen ook

waar moge zijn, feit is dat de jongeren kleren dragen die zij maar zelden goed wassen. Huidirritaties, wellicht nog versterkt door de minder goede kwaliteit van de zeep, komen vooral voor op plaatsen die met kleding in aanraking komen. Daarnaast echter kan het ook nauwe lichamelijke contact tijdens de slaap bijdragen tot de grote verbreiding van deze aandoening. Oudere mensen, die geen kleren dragen, zelden baden en een gelooide huid hebben, vertonen in veel mindere mate deze aandoening.

Pasgeboren kinderen zijn al heel gauw geïnfecteerd. Tijdens mijn verblijf was er een periode waarin de vrouwen van Ayawasi van mening waren dat de babies deze ziekte in het hospitaal opliepen en om die reden wensten een aantal van hen niet meer in het hospitaal te bevallen. Toen bleek dat ook hun babies na verloop van tijd chawoch vertoonden, achtte men het duidelijk dat de oorzaak niet in het hospitaal gezocht moest worden.

Enkele informanten beweerden dat deze ziekte vóór de periode van de dorpsverming niet voorkwam. De vreemdelingen zouden de kwaal vanuit het zuiden tot in het hele binnenland gebracht hebben.

Hoewel men in het hospitaal te Ayawasi een afdoende middel kende, was het vanwege gebrek aan geld en personeel niet mogelijk om op grote schaal de ziekte te bestrijden.

Tasu chawoch = mijn ogen jeuken. Het betreft een ontsteking aan de ogen waarbij het wit bloeddoorlopen wordt. De ogen tranen en jeuken hinderlijk en door het wrijven raken de oogleden snel geïrriteerd. Opvallend is dat deze aandoening vooral voorkomt bij mensen die enige weken in hun sago-areaal doorgebracht hebben.

Serau mekayr of serau kat - een droge, pijnlijke keel. Wanneer men spreekt van serau titit dan betreft het een keelontsteking die het slikken ernstig bemoeilijkt.

Chayir is een huidziekte die ook wel met de term k a s k a d o wordt aangeduid. Op willekeurige plaatsen van de huid ontstaan plekken die bedekt zijn met witte, soms kringvormig geplaatste schilfers. Vanwege deze witte kleur noemt men deze ziekte ook wel po mpoch = het is wit. Indien deze aandoening niet tijdig bestreden wordt, is na verloop van enkele maanden vrijwel het gehele lichaam aangetast. De haren vallen uit en het lichaam stinkt zuur. In Ayawasi komt deze huidziekte niet veel voor, maar volgens berichten zou in het oostelijk Ayfatgebied een groot gedeelte van de bevolking deze witte plekken vertonen.

In een poging om deze ziekte te bestrijden, smeren de medicijnmannen of de patienten zelf de huid in met het sap van de vruchten van de boom ara wapim. Daarna moet contact met water geruime tijd vermeden worden. Op de duur zouden de schilfers droog worden en afvallen. Men vertelt dat de indonesische militairen een andere methode kenden zij vermengden petroleum met moes van bepaalde bladeren en smeerden dit mengsel op de huid. Na enkele dagen verdwenen de schilfers.

Saus is een zeer gevaarlijke, kennelijk epidemische voorkomende ziekte die gepaard gaat met hoge koorts, hevige diarree, uitdroging en sterke vermagering. Degenen die het sterkst getroffen worden sterven binnen twee weken.

Verschillende mensen vertelden dat deze ziekte te maken heeft met muizen en ratten. Zodra een mens eet van een vrucht of voedsel waaraan een muis of rat geknaagd heeft, dan bestaat de kans dat die ziekte weer uitbreekt. Vandaar dat men er streng op toeziet dat niemand van aangevreten voedsel eet. Overigens zou deze ziekte de laatste jaren niet meer voorgekomen zijn.

Wafir is een van de ernstigste ziektes die men kent. De slachtoffers krijgen over hun hele lichaam knobbelgezwellen en misvormingen aan handen, voeten en gezicht. Indien uit de gezwollen geen etter komt maar 'zoets als varkensvet', dan staat het vast voor zijn omgeving dat de patient aan wafir lijdt. Hij wordt direct afgezonderd in een oerwoudtuin met een eigen huisje.

Nauwkeurig spreken de medicijnmannen, verwanten van de patient zelf af wat hij wel en niet mag eten, waar hij mag lopen, baden, ontlasten, enzovoorts. Aan ieder wordt verboden met hem of haar in contact te komen.

Zodra het slachtoffer overleden is, draagt men al zijn bezittingen, de doeken uitgezonderd, naar zijn hutje en vervolgens wordt alles tegelijk verbrand.

Naar men zegt wordt nu de lijkverbranding uit angst voor het bestuur achterwege gelaten. Het lichaam wordt begraven en de plaats taboe verklaard.

Wanneer er twijfel bestaat of men met een wafirgeval te maken heeft, treft men veel voorzorgsmaatregelen. De patient wordt afgezonderd en er worden afspraken gemaakt betreffende voedseltaboes. Voelt de patient na verloop van tijd dat hij genezen is, dan deelt hij mede dat hij van bepaalde verboden vruchten gaat eten. Volgt daarop geen nieuwe ziekte dan acht men bewezen dat het geen wafirgeval betreft. Komt er echter na verloop van tijd uit de gezwellen "zoiets als varkensvet" dan staat voor de omgeving vast dat de patient aan wafir lijdt. De afzondering wordt dan definitief.

Dat het bij wafir lepra betreft viel op te maken uit de reacties van de bevolking toen in november 1971 een lepra-patiënte uit het oostelijk Ayfatgebied voor enige tijd in Ayawasi moest verblijven in verband met haar behandeling.

De bevolking eiste dat zij in afzondering gebracht zou worden, dat zij de voedseltaboes in acht zou nemen en niemand wilde haar op enigerlei wijze helpen. Toen daarop besloten werd dat zij in het hospitaal opgenomen zou worden, eiste de dorpsbevolking bij monde van een van de dorpschoude dat het bed "na haar dood zes dagen in de rivier gereinigd zou worden".

Men weet te vertellen dat in 1959 ergens in het Maregebied een wafirpatient leefde. Na overleg met medicijnmannen en verwanten dufde zijn broer hem in een ravijn met de bedoeling hem te doden. De man overleefde echter zijn val doordat hij achter een struik bleef hangen. Daarop heeft men hem verder met rust gelaten, zij het in strenge afzondering.

In het najaar van 1971, toen er voor het eerst sinds vele jaren weer een arts door het Ayfatgebied tourneerde, werden er tien lepragevallen geconstateerd. Doeltreffende behandeling ter plaatse is vrijwel onmogelijk en transport naar de leprozerie te Sorong had geen zin omdat die reeds overbezot was. De slachtoffers zijn gedoemd in afzondering te leven en te sterven.

De mate waarin men zich zorgen maakt over ziekte, de oorzaken en remedie wordt niet alleen bepaald door de verschijnselen die de patient vertoont, maar ook door de sociale context waarbinnen de ziekte voorkomt. Kleine kwaaltjes, lichte aandoeningen en ziektes die nu niet direct het totale functioneren belemmeren, zoals verkoudheid, huidziektes, jeukende ogen, ontstekingen, hoofdpijn, worden niet direct in verband gebracht met de letale krachten waarover in het voorafgaande sprake was. De verklaringen over deze ziektes en aandoeningen zijn betrekkelijk simpel de koude en wind heeft ziek gemaakt of er is iets in het lichaam binnengedrongen, of de patient heeft iets verkeerd gegeten of gedronken. Met de verklaring van deze lichte aandoeningen is tevens de logica van de verschillende remedies min of meer duidelijk. Behalve een regelmatige hartslag en ademhaling moet er voldoende bloed zijn. Door het eten van rood gekleurd voedsel en door in het hospitaal rode pillen "voor de vermeerdering van het bloed" te halen hoopt men het bloed weer op peil te brengen.

Wanneer de spieren door vermoeidheid of koorts niet goed functioneren, poogt men met brandnetelbladeren al wrijvende het lichaam te stimuleren en te prikkelen. Men poogt de gezondheid te herstellen door de patient te dwingen veel taro te eten en water of palmwijn te drinken.

Koorts wil zeggen dat er een te hoge verbranding is en door weinig te eten te geven en veel koud water te laten drinken, hoopt men "het vuur te temperen". Daarbij verwacht men dat op de tocht zitten en in het koude rivierwater liggen, zal bijdragen aan het herstel van de juiste temperatuur. Heeft iemand koude rillingen dan probeert men door veel en pittig voedsel en heet water de

juiste temperatuur weer te bewerkstelligen.

Daarnaast kent men een aantal middelen die cha - vitale energie, zouden versterken of stimuleren. Zo is er bijvoorbeeld ariaf, een middel dat wordt samengesteld uit pluus van de bast van de gelijknamige boom, vermengd met sap van bepaalde lianen, gele aarde en fijngestampte bladeren en vruchten. Een ander middel is chajau = gemberwortel, dat meestal door voedsel gemengd wordt. Chaja is een schrapsel uit de bast van de gelijknamige boom. Fas evenzo en rapuoch is een middel dat bereid wordt uit de bast van de nipahpalm. En dan is er nog mutèt, een heester waarvan men de bast raspt en vermengt met andere middelen.

Kenmerkend voor de genoemde middelen is, dat zij allen sterk aromatisch zijn. Van chajau, chaja, mutèt en rapuoch is zeker dat zij ook bij de bereiding van palmwijn gebruikt worden. De bast van de boom ariaf wordt gebruikt voor het aromatiseren van vlees. Over de bereiding en samenstelling van geneesmiddelen is men uiterst zwijgzaam. Een verklaring hiervoor kan liggen in het feit dat van de zijde van de missie altijd sterk geageerd wordt tegen het gebruik van eigen geneesmiddelen, meestal o b a t k a m p u n g genoemd. Een serieuze onderzoek naar de waarde, de voor- en nadelen van deze middelen is echter nooit gedaan. Omdat men weet dat de verpleegkundigen van de missie zeer afkeurend reageren op het gebruik van inheemse geneesmiddelen ontkent vrijwel iedereen in eerste instantie dat er eigen geneesmiddelen gebruikt zijn. Ook tegenover mij was men er zeer terughoudend over. Later werd mij duidelijk dat deze zwijgzaamheid ook gedeeltelijk te wijten is aan het feit dat alleen medicijnmannen op de hoogte zijn van de wijze waarop de inheemse medicijnen bereid en fitó = belezen moeten worden. Elke medicijnman heeft zijn eigen spreuken en specialiteiten. Het eigene van de medicijnman en tevens van het vertrouwen dat hij geniet ligt in dat belezen en het ligt voor de hand dat elke medicijnman dat eigene wil beschermen. Leken weten dan ook weinig over de bereiding van medicijnen te vertellen.

Bij inwendige pijn die nauwkeurig te localiseren valt, bijvoorbeeld hoofdpijn, kiespijn, een gewel of een inwendige fractuur, gaat men er soms toe over om met een scheermes of een scherpe schelp of een stukje bamboe vele, ongeveer twee centimeter lange ondiepe sneetjes in de huid te maken. Men spreekt van temón - ik laat naar buiten komen, ik laat tevoorschijnkomen. De achtergrond van dergelijke operaties is, dat men van mening is dat er iets kwaads in het lichaam moet zitten. Door een opening te maken kan men het kwaad naar buiten laten komen. Deze methode past men bij voorkeur toe wanneer een patient druk en spanning voelt. Dat deze behandelwijze geen uitzonderlijk iets is, blijkt uit de vele mensen die met lidtekens van een dergelijke behandeling gesierd zijn. Bij stekende hoofdpijn maakt men deze sneetjes soms van de wenkbrauwen tot in de nek, bij voetklachten bij voorkeur op de hiel, bij ademhalingsmoeilijkheden op de rug, bij kiespijn op de wang en bij spierpijn of gewrichtspijn op de betreffende plaats. Met enig leedvermaak vertelt men hoe ooit een man op deze wijze aan de penis behandeld werd.

Bij inwendige pijn bindt men ook wel eens een strakke band van textiel, een touwtje of een dunne rotan om het betreffende lichaamsdeel. Zwellingen die warm aanvoelen overgiet men bij herhaling met koud water.

Een behandeling waarvan de bedoeling minder duidelijk is, bestaat in het prikken met een lange doorn middenin of rondom de pijnlijke plaats. Bij gezwollen prikt men rondom tal van kleine gaatjes, net als bij de behandeling van slangebeten. Bij een man die aan hevige hoofdpijn leed, prikte de medicijnman, nadat de patient het bewustzijn reeds verloren had, door de trommelvliezen in het hoofd. Later stak hij een doorn in de nek, vlak onder de schedel. Een vrouw vertelde dat zij ooit gezien had hoe een medicijnman de doorn door de neus van de zieke omhoog stak.

Om bloed te stelpen stopt men een bepaald soort mos in de wond of in de lichaams-

holte waaruit het bloed tevoorschijn komt. Wonden worden afgedekt met po tafum = bladeren "die het binnenste beschermen".

In geval van kies- of tandpijn maakt de medicijnman een incisie in het tandvlees. Met een botje of een stokje probeert hij vervolgens de kies of tand los te wrikken.

Wanneer er sprake is van een crisissituatie, dat wil zeggen wanneer de patient dreigt te sterven, wegkwijnt, buiten bewustzijn raakt of zeer hoge koorts heeft, zoeken zijn verwanten en vrienden de oorzaak in de gramschap van de voorouders of de werking van al eerder genoemde letale krachten. Dat is het geval bij de genoemde ziektes saus en wafir, maar ook bij de ogenschijnlijk onschuldige kwalen die na lange tijd nog niet verdwenen zijn. Men gaat zich dan vragen stellen over de mogelijke inwerking van dodelijke krachten.

Naast de waarneming van het lichaam, het gedrag, de uitwerpselen, de temperatuur, de veerkrachtigheid van de haren, enzovoorts, doet men uitvoerig onderzoek naar het recente verleden van de patient. wat heeft hij gegeten en gedronken, waar sliep hij en met wie, droomde hij en zo ja, wat, met wie heeft hij de laatste tijd contact gehad, met wie had hij conflicten, met wie ruilde hij doeken, wie zijn zijn schuldeisers, wie zijn hem doeken schuldig, wie zouden zijn vijanden kunnen zijn, heeft hij verzuimd bepaalde verplichtingen na te komen, heeft hij taboes overtreden, is er een kapes fane-vrouw in zijn nabijheid geweest, welke voorouders zouden ontevreden over hem kunnen zijn, enzovoorts.

Tijdens uitvoerige beraadslagingen over deze vragen groeit geleidelijk een consensus onder de betrokkenen over de diagnose omtrent de letale krachten die verantwoordelijk geacht moeten worden voor de crisissituatie waarin de patient verkeert. Bij de interpretatie van alle waargenomen feiten spelen de medicijnmannen een zeer belangrijke rol. Zij zijn immers op bijzondere wijze ingewijd in het begrip van en het verkeer met de vooroudergeesten en zij zijn bij uitstek op de hoogte van de letale krachten die tot de crisissituatie geleid hebben. Opmerkelijk is dat zij hun diagnose niet alleen baseren op de symptomen van de ziekte en de existentiële situatie van de patient, maar ook op min of meer synchrone verschijnselen en gebeurtenissen in de natuur en de samenleving. Abnormaal gedrag van een dier, opmerkelijke veranderingen van het weer, nalatigheden van willekeurig wie in de samenleving, beelden uit dromen en ogenschijnlijk onopvallende gebeurtenissen kunnen mede de richting van hun diagnose bepalen. In de gestelde diagnoses meen ik drie categorieën te kunnen onderscheiden

- 1 De inwerking van letale krachten op de patient wordt toegeschreven aan kwaadbedoelde manipulatie door mensen. Over de meest voorkomende vorm daarvan ray mim po fit = de mensen zenden bijtende middelen, gaan vele verhalen. Het zenden van bijtende middelen schijnt een exclusieve vaardigheid van medicijnmannen te zijn. Ieder van hen zou zijn eigen specialiteiten hebben, die vooral gebaseerd zijn op zijn specifieke wijze van belezen. De kracht van de gebruikte middelen is niet los te denken van de medicijnman die beleest. Voor de bereiding van po fit dat in het indonesisch met ra-cun = gif, wordt aangeduid, kan van alles gebruikt worden haren, nagels, uitwerpselen, etensresten, kledingstukken, persoonlijke voorwerpen, kortom alles wat in nauw contact met het slachtoffer staat. De techniek van manipulatie bestaat erin iemands eten te belezen zonder dat hij dat ziet of in het belezen van een klein stukje van de bovengenoemde voorwerpen, dat men vervolgens in het voetpad of onder het huis begraaft. Ook kan men de belezen materie van onder de nagels naar het slachtoffer toe schieten. Zeer vreemde verhalen gaan er over mensen die hun po fit als een vlo kunnen laten springen zodat het slachtoffer vrijwel geen kans tot ontwijken zou hebben.

Er gelden verscheidene adviezen om te voorkomen dat po fit haar schadelijk werk kan verrichten. Allereerst moet men te allen tijden voorkomen dat etensresten en alles wat strikt persoonlijk is in handen van een kwaadwillend iemand terecht komt. Wanneer men een plaats nadert waar mogelijkere po fit geplaatst zou kunnen zijn, doet men er goed aan de wind in de rug te houden, zodat de letale kracht in tegenovergestelde richting drijft. De grootste bescherming schuilt echter in het bezit van een krachtdadiger middel dat bescherming biedt. De permanente vrees voor het gebruik van po fit krijgt zo nu en dan gestalte in de diagnose die men bij een zieke stelt. De remedie bestaat er dan in dat men de vermeende kwaadwillige door een sterker po fit tracht uit te schakelen óf doordat de verwanten van de patient in allerijl de kwaadwillige genoegdoening schenken. Intussen behandelt men de zieke met tal van middelen. Zolang hij niet geneest of wanneer hij komt te overlijden, blijft men zoeken naar oorzaken en schuldigen. De angst voor po fit is tweeledig: de angst dat anderen het zullen gebruiken en de angst van het gebruik van po fit verdacht te worden.

Er is nog een tweede vorm van veronderstelde manipulatie van letale krachten, namelijk het uitspreken van een vervloeking. Meestal gebruikt men daarvoor de indonesische term s u m p a h terwijl de eigen term fito meer voor het belezen van materie gebruikt wordt. Een enkele keer was er sprake van een vervloeking zonder het gebruik van po fit. Eenmaal kwam een vrouw met ontstekingen in de genitaalstreek in het hospitaal met de mededeling dat haar schoonmoeder, die waarschijnlijk aan baarmoederkanker was overleden, een vervloeking over haar zou hebben uitgesproken, zodat zij nu aan dezelfde ziekte zou overlijden. Er waren ook verhalen over mensen die iemand op lange afstand vervloekt zouden hebben en waarbij naderhand gebleken was dat de betreffende persoon inderdaad op datzelfde moment ziek was geworden of overleden was.

- 2 De tweede categorie diagnoses zoekt de oorzaak van de ziekte en de daarop volgende dood in wat ik eerder beschreef als kapes fane. Het betreft hier geen manipulatie door mensen, maar de werking van een kracht die vrouwen als instrument gebruikt. Behalve de symptomen van weggijwen en uitdrogen, speelt hier de constatering van kapes fane-vrouwen in de nabije omgeving een doorslaggevende rol in de vorming van de diagnose. Hoewel de remedie, het liquideren van de bezeten vrouw, voor de patient weinig kans op herstel geeft, hoopt men door de liquidatie een herhaling van de dodelijke inwerking te voorkomen.

Ook in deze gevallen bestaat het stellen van de diagnose vooral in het aanwijzen van een schuldige.

- 3 In een derde categorie diagnoses blijkt dat men de oorzaak van de ziekte ziet in een strijd tussen elkaar vijandig gezinde vooroudergeesten die zich afspeelt in het lichaam van de patient óf in een achtervolging door een vooroudergeest die om bepaalde redenen het slachtoffer zeer kwaad gezind is.

Hoge koorts, ijlen, vreemde droombeelden, stuipen en bewustzijnsverlies schrijft men in die gevallen toe aan het feit dat de patient heen en weer geslingerd wordt tussen hem welgezinde en hem kwaadgezinde geesten. De inzet van de strijd tussen de vooroudergeesten wordt in alle verhalen in verband gebracht met oude conflicten inzake de ceremoniële ruil. De kwaadwillende geesten zijn schuldeisers die door de dood van het slachtoffer willen bewerkstelligen dat de doeken sneller gaan circuleren. Wanneer een dergelijke diagnose door de medicijnmannen gesteld werd, betrof het mensen die een belangrijke rol speelden in de ceremoniële ruilzaken. Het is precies bij deze mensen dat na hun overlijden het grote ritueel necha mamos voltrokken moet worden. In het kader van dit ritueel vinden veel doeken-transacties plaats.

Om de strijd tussen goedwillende en kwaadwillende vooroudergeesten te beïnvloeden, voltrekken de medicijnmannen uit de kring van de naaste verwanten de behandeling funit. De zieke wordt op een platform van ongeveer een meter hoog gelegd. Zijn slaapmat dient als onderlegger. Onder het platform wordt een klein vuurtje gestookt. De vlammen worden snel gedoofd en in de gloeiende houtskool worden stukken van een vers geslacht tam varken gestoofd. Terwijl men het varken slacht moet de pols van de zieke met een touwtje aan de poot van het varken verbonden worden. De bedoeling van deze behandeling is, dat de walm van het stovende varkensvlees door het lichaam van de zieke zal trekken, zodat de strijdende geesten kunnen vernemen dat de nabestaanden maatregelen nemen om de doekencirculatie weer te stimuleren. Een tam varken kan immers alleen tegen doeken geruild worden, evenzo de stukken van het binnen het kader van deze behandeling geslachte varken.

Het kwam eenmaal voor dat men funit wilde voltrekken voor een zieke die in het hospitaal opgenomen was. Het slachten zou buiten gebeuren, maar de pols zou wel via een touwtje door de deur met de poot van het dier verbonden worden. Omdat het echter meer dan twee dagen duurde voor iemand zijn varken beschikbaar wilde stellen en de patient intussen bijna overleden was, werd van de hele behandeling afgezien.

Een vrouw had ooit van deze behandeling ernstige brandwonden opgelopen. Buiten bewustzijn was zij voorover op het platform gelegd en terwijl men onder haar het varkensvlees stooft, had niemand gezien dat haar borst over de rand hing.

Dat mensen van deze behandeling heil verwachten, bleek mij toen een zieke vrouw van Ayawasi zich met hand en tand verzette tegen de verwanten die haar naar het hospitaal wilden brengen. Zij eiste dat men funit zou organiseren. Ziektes als sau en wafir en andere ernstige ziektes waarvoor men geen meer voor de hand liggende verklaring kan vinden, schrijft men toe aan kapes serðf = achtervolging door een geest. De nog niet geheel in saweron = wereld van de voorouders, opgenomen geest zwerft onheil zaaiend door tuinen en dorpen. Zodra de diagnose van de medicijnmannen luidt kapes serðf of kapes mapo = de geest eet het vlees, dan gaat elke betrokkene na welke geest dat zou kunnen zijn. De nabestaanden dienen er voor te zorgen dat de gramschap van de geest weggenomen wordt doordat zij hun verplichtingen inzake de ceremoniële ruil naar behoren nakomen. Daarna verdrijft men tijdens een donkere nacht onder leiding van de medicijnmannen met veel lawaai de geest in het oerwoud terug.

In het besef dat ziekte en ongeluk veroorzaakt kunnen worden door kwade bedoelingen en praktijken van zowel medemensen als vooroudergeesten, nemen de mensen van het Ayfatgebied tal van preventieve maatregelen.

Zo zal men nooit op reis gaan zonder een tasje of bamboekokortje met po tekif = beschermende, belezen materie bij zich te dragen. Wanneer iemand verwacht dat hij op zijn weg vijanden zal ontmoeten die eventueel po fit = schadelijke, belezen materie, tegen hem zouden kunnen gebruiken, dan wapent hij zich bij voorbaat door van een medicijnman in ruil voor geld, goederen of diensten zeer sterke agressieve belezen spullen te vragen. Wat dit betreft hoorde ik moeilijk te begrijpen verhalen over de absoluut dodelijke materie ransé en wesèn en over ita dat doden weer tot leven zou kunnen wekken.

Zelfs in het eigen huis en de eigen tuin en zeer zeker in het dorp en tijdens een reis let iedereen er nauwkeurig op dat geen etenresten, kledingstukken, persoonlijke voorwerpen, uitwerpselen, nagels en haren achterblijven op een plaats waar kwaadwillenden ze zouden kunnen vinden. Deze materie is namelijk bij uitstek geschikt voor het vervaardigen van schadelijke middelen. Nooit zal men zonder meer eten of drinkwater aannemen van iemand die niet volledig te vertrouwen is. Pas wanneer de aanbieder eerst zelf heeft gegeten en gedronken, volgt men. In de nabijheid van vreemden eet men gehurkt met het gezicht van elkaar afgewend, liefst met de rug naar elkaar, om te voorkomen dat iemand tij-

dens het eten po fit in het voedsel zal doen.

Handelingen die op het eerste gezicht aan hygiëne of schroom doen denken, blijken bij navraag bedoeld te zijn om schadelijke beïnvloeding te voorkomen.

Merkwaardig is dat vrouwen veel minder behoefte schijnen te hebben aan beschermende of agressieve middelen. Zij dragen zelden een tasje of kokertje met het magisch assortiment bij zich. Opmerkelijk is ook dat men faeces verbergt en haren, nagels en etensresten verbrandt, terwijl men vrijelijk overal spuwt en snot smeert.

Meermalen bleek dat het kopen van een rozenkrans bij de missie en ook de grote alertheid waarmee sommigen elke zegening van de missionaris bijwoonden in verband te staan met de vrees voor kwade beïnvloeding en de behoefte aan preventie.

De nauwgezetheid waarmee men taboes in acht neemt wisselt met de mate waarin men directe, kwade beïnvloeding van mensen of geesten te vrezen heeft. Van formele geboden en verboden is eigenlijk geen sprake. In tijden van dreiging en angst neemt men een aantal gedragsbeperkingen in acht omdat men oncontroleerbare kwade krachten niet wil tarten. Taboes kunnen gelden voor alle mensen, voor alle niet geïnitieerden, voor een van beide sexen, maar ook heel dikwijls voor individuen. De bepaling van taboes berust vaak op coincidenties.

Taboes gelden plaatsen, zaken, personen en gedragingen die men met mpau = gevaarlijk, te vrezen, bestempelt. Zo kan bijvoorbeeld een tuin taboe zijn waar een dode werd bijgezet of een ernstig zieke in afzondering leeft. Plaatsen waar ooit iemand op onbegrijpelijke wijze om het leven kwam of waar ooit iemand geliquideerd werd, grotten die met de voorouders geassocieerd worden, huizen of plekken waar medicijnmannen hun krachtdadige middelen bereiden, het gebied waarin het initiatiehuis staat, het zijn allemaal plaatsen die mpau zijn.

Er zijn algemene voedseltaboes. Oerwouddieren die zeer ongebruikelijk opeens in het dorp signaleerd worden, dieren waarvan men weet dat zij faeces eten, dieren die kort tevoren een mens gebeten hebben, voedsel uit een tuin waar een dode is bijgezet, dit alles is voor iedereen taboe. Bepaalde tarovarianten zijn taboe voor mannen, anderen voor vrouwen. Casuarisvlees is taboe voor ongehuwde meisjes en wild dat met behulp van belezen jachtmiddelen werd verkregen is taboe voor de jager.

Mensen kunnentaboe zijn tweelingen, kapes fane-vrouwen en barenden vrouwen voor mannen, mensen die in een initiatiehuis verblijven of die er nog maar kortelings uit gekomen zijn, mensen met een gevaarlijke ziekte en ook mannen en vrouwen die ooit buitenechtelijke omgang met elkaar gehad hebben.

Gedragingen kunnen taboe zijn: het uitspreken van de naam van iemand die op onverklaarbare wijze is komen te overlijden, het vergieten van bloed, sexueel verkeer terwijl men belezen jachtmiddelen bij zich draagt. Het tasje of bamboekokertje met po tekif mag nooit en te nimmer in aanraking met water komen. Omkijken naar medicijnmannen die tijdens de nacht geesten verdrijven zou levensgevaarlijk zijn.

Het is mij niet gelukt om in de veelheid van taboes een diepere logica te ontdekken dan dat alles wat oncontroleerbare onheilbrengende krachten zou kunnen tarten, vermeden dient te worden.

Mensen die een gevaar vormen voor het welzijn en de gezondheid van anderen worden afgezonderd of geliquideerd. Zieken worden in quarantaine gebracht, tweelingen en kapes fane-vrouwen worden gedood. Ik hoorde ook over drie gevallen waarin een volwassene gedood werd. Tweemaal betrof het mannen die de strenge geheimhouding die hen in het initiatiehuis opgelegd was, schonden. Beiden werden met een zware steen om de hals in een diepe watergrot geworpen, de eerste in 1956 en de tweede in 1960. In het derde geval werd het mij niet duidelijk of de geliquideerde man een taboe geschonden had of dat enkelen hem liever vanwege buitenechtelijke verhoudingen zagen verdwijnen.

Brandwonden komen vaak voor, vooral bij kinderen die tijdens hun slaap of tijdens het spelen in het vuur terecht komen. Bij brandwonden giet men voortdurend koud water over de wond en de patient blijft liggen in de houding die hem de minste pijn oplevert. Door deze gebrekkige verzorging komen ernstige contracturen voor. Een man die eens zijn been verbrandde, strompelde nu op krukken omdat zijn been door een contractuur van de bil tot de kuit geheel vergroeid was. Verscheidene mensen vertoonden dergelijke misvormingen op de rug en onder de oksels. Weinig mensen zijn vrij van littekens ten gevolge van brandwonden.

Tijdens het werk gebeurt het nogal eens dat iemand met een bijl of kapmes in zijn voeten of handen slaat. Door het stoten op scherpe bamboe ontstaan ook vaak diepe snijwonden. Men stelt het bloed door een soort mos in de wond te proppen. Vervolgens wikkelt men bladeren om de wond, bijeengehouden door dunne twijgen of strippen rotan.

Tijdens vechtpartijen is men doorgaans zeer voorzichtig om de anderen geen verwondingen toe te brengen. Zodra er bloed vloeit dient er genoegdoening gegeven te worden in de vorm van doeken en andere goederen. Toch is het geen zeldzaamheid dat mensen tijdens conflicten door het gebruik van speren, pijlen, bijlen en kapmessen verwondingen oplopen.

Ik heb zeer weinig mensen ontmoet die reeds vanaf hun geboorte gehandicapt waren. In het dorp Konchayach leeft een jonge man die een hand mist, naar men zegt doordat 'die hand in zijn moeder is achtergebleven'. Zijn handicap is betrekkelijk want hij kan voortreffelijk met wapens en gereedschap omgaan en hij is maar weinig afhankelijk van de hulp van anderen.

In een tuin in de buurt van Ayawasi leeft een man die vrijwel doofstom is. Behandeling met heet water en doornen "om de verstopte oren weer open te krijgen" hebben geen verbetering teweeg gebracht. Hij is ongehuwd en leeft met zijn oude vader en moeder in de tuin. Hij laat zich zelden in het dorp zien. In Ayawasi leefde een vrouw die een arm miste. In 1966 werd zij tijdens een echtelijke twist door haar man uit het huis geduwd. Daarbij liep zij een fractuur aan haar onderarm op. Toen zij na dagenlange pogingen om de arm met eigen middelen te genezen tenslotte bij het hospitaal aankwam, bleek de arm reeds zover afgestorven dat amputatie onvermijdelijk was. In vijf dagen werd zij te voet naar Teminabuan gedragen, vanwaar zij per boot naar Sorong gebracht werd. Dit alles tegen de wens van haar man, die van mening was dat zij maar beter kon sterven. Vanaf haar terugkeer werd hun huwelijk nog problematischer dan voorheen. Behalve de ene dochter die zij reeds had wilde de vrouw absoluut geen kind meer van de man. De man voelde zich als popot in meer dan een opzicht door de situatie belemmerd. Dikwijls dreigde hij een tweede vrouw te huwen opdat hij over meer tuinen en varkens zou kunnen beschikken en meer kinderen zou krijgen. Aan een vrouw met een arm had hij niet 'genoeg'. Toen hij eind 1971 daadwerkelijk een tweede huwelijk ging organiseren, ontstonden er heftige conflicten die uiteindelijk resulteerden in de zelfmoord van de gehandicapte vrouw.

Blindheid, zeker aan één oog, is geen zeldzaamheid. Meestal blijken vonken, opspringende houtsplinters tijdens het hakken of scherpe takken in het oerwoud de oorzaak van de blindheid te zijn. In een tuin in de nabijheid van Ayawasi leeft een vrouw die aan beide ogen blind is. Over de oorzaak wilde zij zelf niets vertellen. Er waren mensen die beweerden dat haar vroegere echtgenoot haar met lange doornen in de ogen gestoken had om te voorkomen dat zij zou zien hoe hij het met een andere vrouw aanlegde. Anderen beweerden dat zij ooit tijdens de behandeling funit 'witte ogen' gekregen had door verbranding. Zij leeft teruggetrokken in een tuin van verwanten waar zij zeer goed haar weg weet te vinden. Tijdens mijn verblijf is zij slechts één keer in het dorp geweest voor een bezoek aan de polikliniek.

Van enkele mensen zei men dat ze mekayr metay fo = geestelijk minderwaardig

waren. In Ayawasi leeft een man van ongeveer dertig jaar waarvan men zegt dat hij niet geschikt is voor een huwelijk en dat hij niet kan meedoen in de ceremoniële doekenruil. Hij leeft in het huis en werkt in de tuin van een gehuwde zuster. Het dorpsleven maakt hij meer als toeschouwer dan als deelnemer mee. Wanneer ik hem iets vroeg liep hij altijd giechelend weg. Dan is er de al eerder genoemde jonge vrouw die vreest dat zij vanwege een vervloeking zal sterven aan dezelfde ziekte als haar schoonmoeder. Ik kon er niet achter komen of zij al van jongs af aan eigenaardig gedrag vertoonde had. Telkens weer kreeg ik het verhaal te horen hoe zij eens, op een gewone saaie dag, getooid met doeken en al haar sieraden gillend naar de plaats rende waar haar schoonmoeder begraven was. Op die plaats heeft zij rondgedanst en geschreeuwd tot haar broer een einde aan de vertoning maakte. Iedereen houdt haar voor gek of mekayr metay fe. Ze leeft met haar oude vader in een tuin en de enkele keren dat zij in het dorp kwam, maakte zij een haastige en angstige indruk. Een gesprek met haar was niet mogelijk.

Het valt moeilijk te zeggen in hoeverre de bevolking, inclusief de medicijnmannen, verschillen tussen de geneeskundige praktijken en middelen van de zusters in het hospitaal en die van hun eigen medicijnmannen. Zieken en gewonden, of de mensen die voor hen zorgden, wendden zich afwisselend tot beiden. Heel dikwijls bleek bij de behandeling in het hospitaal dat daarvoor door de medicijnmannen reeds behandelingen waren toegepast. Bij gebrek aan resultaat wendden die hulpzoekenden zich dan tot de zusters. Vaak gebeurde het dat men zich na verloop van enige tijd weer door een medicijnman liet behandelen. Vanwege de niet zelden schadelijke gevolgen van de eigen geneeskundige praktijken, hebben de zusters en missionarissen zich van meet af aan zeer afwijzend opgesteld tegenover het werk van de medicijnmannen. Helaas is daardoor een mogelijkheid om meer over hun praktijken en middelen aan de weet te komen verdwenen. Vrijwel iedereen begint in de polikliniek of in het hospitaal bij voorbaat al te ontkennen dat er obat kampung = eigen medicijn, gebruikt is. De medicijnmannen, die vanwege de geheimhoudingsplicht toch al niet mededeelzaam zijn, zwijgen over hun kennis en vaardigheid. Zij, maar ook de niet geïnitieerden, zijn er van overtuigd dat de zusters tot veel in staat zijn, maar ook dat de blanken geen inzicht hebben in de oorzaken van veel kwalen. De ray mpoch = witte mensen, immers weten vrijwel niets over de voorouders en de gevaarlijke geesten en krachten die ziekte en dood kunnen zaaien.

Ondanks de vrij vreedzame verhouding tussen de missiezusters en de medicijnmannen ligt er een wereld van wederzijds onbegrip waar het gaat over oorzaken van ziekte en dood en, uiteraard daarvan niet los te denken, de remedie of verzorging. Het vanzelfsprekende nauwe verband dat er voor de bevolking bestaat tussen sociale en ceremoniële nalatigheden, vijandigheid van mensen en vooroudergeesten en het optreden van onmenselijk kwade krachten enerzijds en tal van kwalen tot stervens toe anderzijds is een blinde vlek voor de zusters en paters van de missie. Van de andere kant is de medisch-wetenschappelijke achtergrond van de behandelingen, kuren, doseringen, onderzoeken en voorschriften waarmee men in het hospitaal geconfronteerd wordt voor de bevolking volslagen onbekend.

De man die uitdrukkelijk een rode pil vraagt omdat hij vermeerdering van zijn bloed wenst en de missionaris die schamper lacht om mensen die een kwade geest verjagen, zijn beiden voorbeelden van het onbegrip voor elkaars wereld. De verwarring onder de mensen van de Ayfat is begrijpelijk wanneer de zusters tegelijkertijd de praktijken van de medicijnmannen veroordelen én door een microscop "foto's maken van drollen om te weten welke ziekte ik heb". Evenzo wanneer de missionaris het geloof in de varkensgeest = kapes fane veroordeelt en enkele weken nadien uit de bijbel voorleest over de 'boze geest die in de wilde zwijnen voer'.

De wederzijdse onbekendheid is groot en dat uit zich in tal van kleine voor-

vallen en misverstanden. Voor de mensen die gewend zijn dat zij hun eigen medicijnen in grote hoeveelheden tegelijk moeten slikken, is het moeilijk te begrijpen dat zij van de medicijnen van de zusters telkens kleine hoeveelheden moeten innemen, soms nog lang nadat de ziekteverschijnselen verdwenen zijn. Regelmaat van medicijngebruik en terugkomen naar de polikliniek zijn zaken waaraan de bevolking maar moeilijk kan wonen. Hoe weinig besef men heeft van het onderscheid in en de gevaren van de medicijnen uit het hospitaal bleek toen een onderwijzer in het oostelijk Ayfatgebied op een avond alle medicijnen die hij van de zusters voor de plaatselijke bevolking meegekregen had, dooreen mengde en aan zijn zieke kind met wat water te drinken gaf. Het kind stierf.

De paters en zusters, zij het niet allen evenzeer, ervoeren hun gebrek aan kennis van de Ayfatcultuur op dit punt als een gemis. Tijd, mankracht en deskundigheid om zich meer in deze cultuur te verdiepen, ontbrak hen echter.

6 Dood.

Dat mensen sterven is een ervaring waarmee kinderen al heel vroeg geconfronteerd worden. Bij de zeer emotionele gedragingen waarmee het sterven van een medemens omgeven, of misschien wel begeleid wordt, zijn de kinderen aanwezig. Op de rug van hun weeklagende moeder, in een hoekje van het huis of op een van de dakbalken zijn zij getuige van alles wat zich rondom een stervende afspeelt. De doodstrijd in al haar verschijningsvormen, het moment waarop een mens de laatste adem uitblaast, het uitzinnige vertoon van rouw en soms zelfs de beginnende ontbinding van het lichaam zijn in deze samenleving zonder veel kleren en wanden voor ieder onverhulde gebeurtenissen.

Dat houdt echter niet in dat men het sterven als een vanzelfsprekendheid ervaart. Dat is misschien alleen het geval wanneer heel jonge kinderen of oude, versleten mensen komen te overlijden. Men neemt aan dat cha = de vitale kracht, nog niet sterk genoeg was of dat cha reeds min of meer gedooft was. Over deze sterfgevallen is men bedroefd, maar zij leiden niet tot opschudding, schuld-vraag en wraakgevoelens.

Heel anders ligt dat in gevallen van doodslag, verdwijning, zelfmoord of wanneer iemand in de kracht van zijn leven plotseling of na ziekte komt te overlijden. Men vindt dat de vitale kracht niet zo maar wegwijnt. Er moeten dan letale krachten in het spel zijn en elk sterfgeval van jonge of volwassen mensen roept de vraag op naar oorzaak en schuld.

Behalve het persoonlijke verdriet om het verlies van een medemens veroorzaakt een sterfgeval bijna altijd een meervoudige crisis in de samenleving. Sociaal en economisch gezien valt er een arbeidskracht weg en voor de nabestaanden betekent dat meer werk of minder voedsel, afhankelijkheid van anderen en meestal ingrijpende veranderingen in de sociale relaties. Verschillende bijeenkomsten die verband houden met de ceremoniële afwikkeling van het sterfgeval, waarbij uiteraard een flink aantal mensen betrokken zijn, leggen een zwaar beslag op de voedselvoorraden in de tuinen. De dood betekent vooral ook een crisis omdat een ruitpartner, huwelijkspartner of huwelijkscandidatea wegvalt. Ceremoniële relaties moeten afgewikkeld worden of er moet een nieuwe inhoud aan gegeven worden, bijvoorbeeld door een huwelijk of door toewijzing van kinderen.

Mentaal veroorzaakt de dood bij velen een crisis. Enerzijds gaat men zich afvragen wat toch de oorzaak kan zijn, om welke redenen vijanden of voorouders dit onheil aangericht kunnen hebben, wat gedaan had moeten worden om dit te voorkomen. Wanneer men meent te weten wie er schuldig is, komen wraakgevoelens en eisen tot genoegdoening naar voren. Anderzijds verkeren velen in angst voor eventueel volgende sterfgevallen, voor nieuwe vijandschap of voor de werking van kapes fane, en soms ook voor de geheimzinnige dodelijke kracht rusvuoch die op elk moment weer zou kunnen toeslaan. Onbegrip, angst en de behoefte om

'iets te doen' om minstens herhaling te voorkomen, beheersen het doen en laten.

Betrokkenheid van de nabestaanden.

Niet bij elke dode toont men in gelijke mate verdriet en verontwaardiging. De intensiteit waarmee men weent, naar oorzaken zoekt, regelingen treft voor de begrafenis of bijzetting en de mate waarin men zich druk maakt over de te voltrekken ceremoniën en de daarmee gepaard gaande doekentransacties is onmiskenbaar afhankelijk van de sociale positie die de overledene tijdens zijn leven innam.

Vier maal heb ik meegemaakt dat niemand een hand wilde uitsteken voor de begrafenis. In die gevallen betrof het mensen die voor behandeling naar het hospitaal te Ayawasi gekomen waren. In twee van die gevallen waren er wel wat vrouwen die weenden, maar van de mannen was aanvankelijk niemand bereid iets te doen "omdat de familie van de overledene dat hoort te doen". Bij navraag bleek het motief voor deze weigering vooral te liggen in de vrees dat de nabestaanden van de dode naderhand de mensen van Ayawasi zouden beschuldigen van het gebruik van dodelijke middelen of praktijken. Uit verhalen bleek dat de mensen van Ayawasi inderdaad in het verleden wel op deze wijze gechanteerd waren nadat zij een vreemde begraven hadden. Drie maal waren het uiteindelijk de loonarbeiders van de missie die voor een kist en de begrafenis zorgden, zij het eerst na opdracht van de missionaris. In het vierde geval ging het om een kleuter van twee jaar die door de missionaris zelf begraven werd.

Bij deze en andere sterfgevallen wist de r a j a van Ayawasi de mensen er altijd aan te herinneren dat er een bestuursverordening is die zegt dat een dode nooit langer dan één nacht boven aarde mag blijven. Wanneer de mensen weigerden om te helpen, bleek deze herinnering geen enkel effect te hebben. Zelf stak de r a j a nooit een hand uit.

Er waren sterfgevallen van mensen uit het dorp Ayawasi of van hun naaste verwanten van elders waarbij slechts in geringe mate gerouwd en geregeld werd. Het betrof dan mensen die weinig aanzien genoten en die weinig invloedrijk waren omdat zij geen belangrijke positie innamen in de ceremoniële ruilzaken. Het betrof een wat oudere, ongehuwde man, een weduwe, twee mannen die weliswaar een gezin hadden maar nooit in het dorpsleven op de voorgrond traden. In die gevallen werd er gerouwd door de naaste verwanten en zo nu en dan ook even door mensen die naderhand toegaven dat zij meer uit verplichting dan uit emotionele betrokkenheid gekomen waren. Er zat ook een zekere berekening in hun betrokkenheid. Als ik hen vroeg waarom zij maar zo kort kwamen rouwen kreeg ik nogal eens een antwoord in de zin van "het is al genoeg om bij het feest mee te mogen eten". Bij dergelijke sterfgevallen gebeurde het wel dat luid wenende vrouwen in het sterfhuis zich even omdraaiden en een vrolijk gesprekje aanknoopten met de toeschouwers voor het huis.

Veel intenser en omvangrijker is de crisis en de opschudding wanneer een popot = sleutelfiguur in de ceremoniële zaken, komt te overlijden. Vele mensen staan tot zo iemand in relatie als eiser of schuldenaar. Jonge mensen die de doekencollectie voor hun aanstaande huwelijk aan het verzamelen zijn en gerekend hadden op de goodwill van de popot zien hun plannen opeens doorkruist. Jonggehuwden die van hem doeken leenden voor hun huwelijkstransactie vrezen dat zijn nabestaanden op korte termijn de doeken zullen teruggeisen. Hetzelfde geldt voor andere ray popot die tot hem in een ruilrelatie stonden. Omdat zijn nabestaanden, al was het alleen al vanwege de vrees voor zijn kapes, spoedig alle nagelaten eisen en verplichtingen willen afhandelen, moet de doekencirculatie versneld worden. Voor de een zal dit gunstig zijn, voor de ander kan het een verzwaring van lasten zijn. Terwijl er rondom het stoffe-

lijk overschot door de vrouwen nog gerouwd wordt, beginnen de mannen reeds de beraadslagingen over oorzaak, schuld en genoegdoening en over de afwikkeling van de ceremoniële zaken. De opvatting dat de vooroudergeesten de hand gehad kunnen hebben in zijn overlijden speelt een belangrijke rol. Bij de dood van een popot denkt men niet allereerst aan ray mim po fit = het gebruik van dodelijke middelen of praktijken. Elke popot immers wordt veronderstelt zelf over zeer krachtige afweermiddelen te beschikken. Bij de drie sterfgevallen van popot die ik meemaakte, en ook in de verhalen over vergelijkbare sterfgevallen, was er nooit sprake van kapes fane. In alle gevallen werd de verklaring gezocht in een strijd tussen enerzijds de vooroudergeesten die geïrriteerd waren over het ruilbeleid van de dode en anderzijds de vooroudergeesten die zijn beleid juist ondersteunden. Een van de oudste popot van Ayawasi vertelde mij, dat een sleutelpositie in ceremoniële zaken weliswaar macht geeft, maar dat een popot niettemin veel risico loopt om de speelbal te worden van de vooroudergeesten. De betrokkenheid van de rouwenden geldt niet uitsluitend de popot zelf maar ok zijn vrouw en kinderen. Met hem, of door hem, vervullen zij een belangrijke rol in de ruilzaken en dikwijls schakelen mensen de vrouw en kinderen van een popot in om van hem doeken los te krijgen. De r a j a van Ayawasi was er stellig van overtuigd dat vooroudergeesten die hem kwaadgezind waren de hand hadden in de plotselinge dood van zijn driejarig zoontje. De gramschap van deze voorouders bracht hij eerst in verband met ruilzaken. Later echter beweerde hij dat een kapes fane uit het dorp Seya schuldig zou zijn.

De vrouw van een popot is meestal de dochter van een popot van een andere clan. Schoonvader en schoonzoon en zwagers staan tot elkaar in een relatie van collegialiteit en concurrentie tegelijk. De dood van de vrouw van een popot is daarom bijna altijd aanleiding tot conflicten en onderhandelingen en transacties op hoog niveau.

Afgezien van de verwantschappelijke en ceremoniële bindingen met de overledene kan het zijn dat alle dorpsbewoners en zelfs de mensen uit de omliggende dorpen geschokt en verontrust zijn door een bepaald sterfgeval. Het betreft dan een sterfgeval dat in verband gebracht wordt met de dodelijke kracht musyuoeh, de kwade genius achter een ogenschijnlijk toevallige, maar fatale samenloop van omstandigheden. De angst en de drang om 'iets te doen' blijft dan niet beperkt tot verwanten en vrienden van het slachtoffer.

Het viel mij meermalen op dat mensen die werkelijk een intieme band hadden met de overledene niet deelnamen aan het uitbundige en nogal toneelmatige misbaar. Zij zitten naast hun dierbare, stil, zachtjes huilend en afwezig. Een vader spleelde urenlang met de vingers van zijn overleden zoontje, de moeder hield al die tijd het hoofdje in haar handen, veegde zo nu en dan zijn mond af en schikte telkens weer de ceremoniële doek die over het lichaam was gelegd. Een man zat urenlang stil met zijn handen voor de ogen bij het lichaam van zijn gestorven vrouw, liep zo nu en dan weg en ging verderop eenzaam zitten snikken. Een oude moeder liep als maar zwijgend rondom het sterfhuis, gehuld in de kleren van haar overleden zoon, terwijl de vader heel alleen bij het vuurtje in een naburige woning bleef zitten. Toen ik hem wat tabak bracht en vroeg of hij niet even zijn zoon wilde zien, herhaalde hij vele malen 'Frans mechay, Frans mechay, Frans mechay' - Frans is dood. Op de ochtend voor de begrafenis van zijn zoon bleek hij naar de tuin vertrokken te zijn.

Toen ik eens met een paar mensen sprak over deze dingen merkte de weduwe van een kort daarvoor overleden jonge man op dat "mensen met verdriet geen stem hebben en daarom is het goed dat anderen komen weeklagen". Een man zei dat mensen komen rouwen om te tonen dat zij medelijden hebben met de naaste verwanten van de gestorvene. Anderen vertelden dat de naaste verwanten goed opletten wie er komen rouwen omdat de afwezigen wel eens schuldig zouden kunnen zijn aan het sterfgeval.

Constatering van de dood.

Het algemene woord voor dood - mechay. Hetzelfde woord wordt ook gebruikt om aan te geven dat een proportie, kracht of gedrag buiten de normale orde gaat. In tal van uitdrukkingen betekent de toevoeging mechay zoiets als overweldigend, oncontroleerbaar, niet meer te begrijpen, voorbij de grenzen van het alledaagse. De kern van de constatering van de dood zouden we daarom misschien kunnen omschrijven als de ervaring dat het evenwicht tussen vitale en letale krachten aan de menselijke controle ontschiet.

Om te weten of iemand nog leeft of reeds gestorven is, legt men de hand op de bovenbuik, bij de sleutelbeenderen en vervolgens op de handen en voeten om te voelen of er nog lichaamswarmte is. Het gebeurt dat iemand de opmerking maakt dat de voeten reeds dood zijn terwijl de buik nog leeft. Men gebruikt dan de uitdrukking ko fe hetgeen letterlijk betekent het brandhout is op, er is geen vuur meer, het is koud. Soms zegt men ayt mesès = hij gaat uit, precies dezelfde uitdrukking die men gebruikt om te waarschuwen dat het vuur uitgaat. Wanneer het lichaam nog warm is, zegt men ayt mayt = hij brandt nog, hij is nog warm. Naast de waarneming van de lichaamstemperatuur kent men nog enkele indicaties. Men kijkt of de borst nog op en neer gaat, of het haar nog veerkrachtig is, of na enige druk het bloed nog onder de nagels terugstroomt, of de vingers nog veerkrachtig zijn en of de ogen nog "naar iets kijken".

De constatering dat iemand stervende is vormt in de meeste gevallen reeds het startsein voor de vrouwen om met weeklagen te beginnen. Een oude man die tijdens de nacht voelde dat hij zou gaan sterven, riep een van zijn medebewoners om de vrouwen te gaan waarschuwen. De vrouwen echter vonden het niet nodig om al midden in de nacht te beginnen.

Rouwbetoon.

Sterft iemand in zijn eigen woning dan laat men de dode liggen zoals hij gestorven is, meestal op zijn slaapmat naast het vuur. Wanneer iemand in het hospitaal, in de tuin of elders overlijdt, draagt men het stoffelijk overschot naar het dorp. Momenteel maakt men een uitzondering voor oude mensen die in de tuin sterven en die te kennen hebben gegeven dat zij na hun dood niet begraven maar in de tuin op een platform gelegd willen worden.

De jonge mannen die meestal zorg dragen voor het transport van het stoffelijk overschot maken van stokken en jute zakken of rotan een draagbaar. Tijdens de soms urenlange tocht door het oerwoud wordt een doek over de dode gelegd. Al van verre laten de dragers weten dat zij het dorp naderen. De vrouwen beginnen luid te weeklagen waarbij voortdurend de naam van de overledene genoemd wordt. Jammerend en met een achterwaartse waggelonde danspas begeleiden de vrouwen en andere belangstellenden de droeve stoet naar het huis dat als amach chay = sterfhuis, is aangewezen. Gewoonlijk is dat het huis van de dode zelf of van een van zijn naaste verwanten. Wanneer het iemand uit een ander dorp betreft die in het hospitaal komt te overlijden, ontstaat er dikwijls een meningsverschil over de vraag in wiens huis het stoffelijk overschot neergelegd moet worden. Mensen weigeren soms hardnekkig en de reden hiervan is dat zij voorzien dat hun huis na afloop van de begrafenis afgebroken of verbrand zal worden. Dat laatste heeft te maken met de angst voor de kapes van de gestorvene. Opmerkelijk is dat een man in Ayawasi in korte tijd twee maal toestemming gaf om een dode in zijn huis te leggen zeggend dat "hij toch niet bang was voor kapes". Naderhand werd zijn huis niet afgebroken of platgebrand. Zodra de dragers voor het sterfhuis staan, wordt de voorwand weggebroken. De eigenaar brengt dat materiaal snel in veiligheid. De draagbaar wordt naast het vuur op de vloer gelegd en terstond knielen en hurken de jammerende vrouwen om de dode. Terwijl zij aan de armen en benen trekken en zwaaien, in de neus blazen, met de vingers spelen, het hoofd op en neer bewegen, de doeken

van het lichaam halen en hun gezicht tegen de dode drukken, jammeren zij luid en uitzinnig. Soms telde ik meer dan twintig weeklagende vrouwen in de kleine ruimte van de woning. Sommigen droegen een baby in de tas op hun rug, anderen hielden een kleuter aan de hand. Zonder ophouden bewegen zij het bovenlichaam op en neer. Tegen de wand van het huis staan de mannen zwijsend toe te zien. Soms mengt een van hen zich opeens luid in het gejammer. Kinderen kruipen tussen de wenende vrouwen door om iets van de dode te zien. Zij worden niet weggestuurd. Voor het huis staat een grote groep volwassenen en kinderen het gebeuren aan te zien. Voortdurend komen er nieuwe belangstellenden. Vrouwen komen dansend en zwaaiend met groene takken naderbij, waggelen enige malen om het sterfhuis heen en klimmen naar binnen om zich tussen de jammerende vrouwen te mengen. Eens kwam tot schrik en hilariteit een schreuwende man naderbij rennen, zwaaiend met zijn kapmes. Als een bezetene kapte hij met enkele houwen de bananenbomen naast het huis om, sloeg op de wanden en palen van het huis, stormde naar binnen en wierp zich op de dode. Onafgebroken gaat het emotionele rouwbetoon door. Soms gaan vrouwen voor enige tijd weg om hun werk te doen, maar tot diep in de nacht klinkt hun geweën.

Meermalen zag ik hoe een man een of enkele sarongdoeken over de dode legde nadat hij ze met zijn kapmes op vele plaatsen kapot geslagen had. Omstanders vertelden mij dat dit gedaan werd om diefstal te voorkomen. Soms werd er een strookje van een ceremoniële doek om de polsen van de overledene gebonden. Naar men zegt dient dit als herkenningsteken op het moment dat hij in saweron = de verzamelplaats der voorouders, zal aankomen. De man die stervende was nadat hij door een varken dodelijk verwond werd, verzocht de eerste mensen die bij hem kwamen om direct een strook van een ceremoniële doek om zijn hals te binden.

De naaste verwanten van de overledene dragen de persoonlijke bezittingen bijeen. Ik zag ooit hoe de vrouw en de moeder van een overleden man zijn overhemd in stukken scheurden. Ieder trok een deel aan en samen liepen zij met een groen pannetje en een bord zwaaiend en huilend om het sterfhuis. Ondertussen droeg een broer een eigengemaakt tafeltje en drie rotanstoeltjes bijeen naast het huis. De oude moeder nam een stoeltje op haar schouders en danste wederom vele malen om het huis. Kinderen gschelden om de vrouw. Een van de mannen die, met de handen voor het gezicht, gehurkt naast het huis zaten, sprong opeens op en velde nog enkele bananenbomen. Terstond begon een oude man tussen de grote bananenbladeren naar eetbare bananen te zoeken.

Bij enkele sterfgevallen zag ik een paar vrouwen met een visnet, een stuk brandend hout op een stok en een lange bamboekoker naar het sterfhuis dansen. Sommigen van hen waren gehuld in groene bladeren en witte bloemen. De bladeren waren afkomstig van de plant tach asie die veelvuldig voorkomt in de nabijheid van de begraafplaats. Dezelfde bladeren worden gebruikt in het geboortehutje. Zoals ik al eerder beschreef, beeldt deze dans uit dat men de voorouders oproept zoals mensen de vissen vanuit een diepe en donkere watergrot naar de oppervlakte lokken.

Eens zag ik een vrouw met haar serofit = sagoklopper, om het sterfhuis dansen. Zij legde mij uit dat zij samen met de overledene en zijn verwanten een sago-areaal deelde en dat zij dikwijls samen sago bereid hadden. Zo herinnerde zij zich de dode.

Bij ray mauya = de mensen weeklagen, bestaan voor zover ik weet geen vaste teksten. Ieder huult en zingt over wat hij of zij zich van de dode herinnert. Meestal bestaat dat uit het opsommen van wat ze ooit samen deden, meegemaakt hebben, hoe zij gejaagd, gevist en geruild hebben. Deze herinneringen worden telkenmale afgewisseld door de verschillende namen van de dode. Dat er wellicht ook nog iets verwacht wordt van de doden zou kunnen blijken uit het volgende gedeelte van de jammerklacht van een jonge vrouw bij het stoffelijk overschot van haar (class.) vader

pine, pine, pine necha
pine, pine, pine nocha
pine napi necha-aaaaa
Timo, Timo, Timo-eeeeee
Aymo, Aymo, Aymo-eeeeee
techey, techey nama-eeeeee
techey, techey namo-eeeeee
Timo, Timo, Timo-eeeeee
Timo amu pesam, amu pesam
Timo, Timo mio-eeeeee

= vader, vader, vader geef cha
 = vader, vader, vader geef cha
 = vader jij bent machtig geef cha
 = Timo, Timo, Timo-eeeeee
 = Aymo, Aymo, Aymo-eeeeee
 - ik zie, ik zie je komen
 = ik zie, ik zie je gaan
 = Timo, Timo, Timo-eeeeee
 = Timo wij zijn bang, wij zijn bang
 = Timo, Timo waar ben je

Het kan zijn dat hier bij cha in eerste instantie gedacht wordt aan de vitale kracht in een mens, maar uit sommige commentaren blijkt ook dat er gedacht wordt aan het stimuleren van de doekencirculatie. In die betekenis komen sommige uitdrukkingen die de vrouw gebruikt ook voor in de grote cyclus van ceremoniën die volgt na bepaalde sterfgevallen.

Eens, bij de dood van een vrouw, zag ik hoe wenende vrouwen met bladeren en twijgen op het stoffelijk overschot sloegen en wreven terwijl zij uitriepen "waar zijn je handen, waar is je hoofd, waar is je buik, waar zijn je benen, waar is je mond' enz.

Doodsoorzaken.

In veruit de meeste gevallen wordt de doodsoorzaak gezocht in het gebruik van belezene, dodelijke middelen of praktijken die gericht zijn op het ziek maken en doden van mensen óf in de werking van kapes fane. In al deze gevallen gaat men op zoek naar de bron van de letale krachten. Uit de verdachtmakingen, beschuldigingen en eisen tot genoegdoening komen ernstige conflicten voort. Bij de verzameling van het genealogisch materiaal werd bij personen uit de tweede en derde opgaande generatie nogal eens vermeld dat zij tijdens wraakacties, of zoals men zegt h o n g i -tochten, omgekomen waren. Vroeger leidde de bovengenoemde conflicten heel gemakkelijk tot gewapende confrontaties en onverhoedse wraakacties. Tijdens dergelijke acties speelden de ray popot een leidende rol.

Dat dergelijke wraakacties zelden of nooit meer voorkomen verklaart men uit de aanwezigheid van missie, zending en bestuur. Ook wijst men er dikwijls op dat niemand meer terug zou willen naar de ketens van wederzijdse wraakacties zoals men die vroeger gekend had. Als bewijs hiervoor wees men op de snelle regeling van de genoegdoening wanneer er onverhoopt weer een geval van doodslag voorkwam.

Zelfmoord als doodsoorzaak is geen zeldzaamheid en opmerkelijk is dat het, althans voorzover mijn informatie strekt, altijd vrouwen betreft. Tijdens mijn verblijf in Ayawasi dronken twee vrouwen een dusdanige hoeveelheid extract van de wortel fo dat zij kort nadien overleden. Kort na mijn vertrek nog een. Vanuit omliggende dorpen weet ik van vier gevallen van zelfmoord, eveneens vrouwen, in dezelfde periode.

Niemand is erg spraakzaam over deze gebeurtenissen en door het feit van de zelfmoord is het moeilijk om enig inzicht te krijgen in de uiteindelijke motieven. In zeker vier van de zeven gevallen hadden de vrouwen reeds eerder pogingen ondernomen. In alle gevallen hadden zij meermalen gedreigd het gif te zullen innemen. Vrouwen vertelden mij dat de meesten van hen goed weten hoe sterk zij het wortelextract moeten maken om het al dan niet dodelijk te doen zijn. Zij beweerden ook dat pogingen tot zelfmoord meestal eerder als dreigement dan als werkelijke poging bedoeld worden. Ik kreeg niet de indruk dat het bij de vrouwen die tijdens mijn verblijf in Ayawasi zelfmoord pleegden om een daad van uiterste wanhoop gung, maar eerder van woede en een zekere berekening die erop gericht was hun echtgenoot in zeer grote moeilijkheden te brengen.

Een van de vrouwen was kinderloos en zoals gebruikelijk maakte de man haar daarover voortdurend verwijten. Dikwijls had hij al gedreigd een tweede vrouw te zullen huwen. Dat hij geen definitieve stappen daartoe ondernam, kwam door haar heftige protesten en doordat hij vanwege zijn doopsel in de katholieke kerk niet tot polygamie durfde overgaan. Als oudste zoon en eerste erfgenaam van een van de grootste popot van Ayawasi werd er op hem door zijn verwanten veel druk uitgeoefend om te zorgen voor nageslacht. Temeer daar de clan dreigde uit te sterven. Zijn innerlijke verdeeldheid en het schuldgevoel van zijn vrouw ontwrichtte hun huwelijk in steeds ernstiger mate. Van tijd tot tijd leidde dat tot felle ruzies en vechtpartijen. Reeds meermalen had de vrouw gedreigd gif te drinken en al driemaal had zij een dunne oplossing ingenomen. Na een heftig gevecht heeft zij gedurende enkele dagen met een sterk wortel-extract bij zich gelopen. Haar eigen ceremoniële doeken en ook enkele van haar man heeft zij kort voor haar dood weggegeven. Op een avond, na een nieuwe ruzie, heeft zij het gif ingenomen.

Het tweede geval betreft de gehandicapte vrouw die door haar echtgenoot min of meer verstoten werd toen hij een tweede vrouw huwde.

De vrouw die kort na mijn vertrek het gif innam en stierf, was de tweede vrouw van de r a j a van Ayawasi. Zijn eerste vrouw had de tweede nooit aanvaard. De laatste leefde noodgedwongen in het huis van haar broer. Bijna dagelijks waren er scheldpartijen en gevechten tussen de twee vrouwen waarbij zelfs de r a j a machteloos moest toekijken. Men zei dat "hij tussen twee sterke takken bekneld zat". De tweede vrouw had al dikwijls gezegd gif te zullen drinken en telkens weer probeerde de r a j a haar tevreden te stellen omdat hij, naar zijn zeggen, "niet tot op het bot afgekloven wilde worden door haar broer indien zij werkelijk zou sterven. Hij duidde daarmee op de grote hoeveelheid ceremoniële doeken en wellicht zelfs de k a i n p u s a k a die hij zou moeten overdragen.

In twee van de zelfmoordgevallen uit de naburige dorpen scheen het te gaan om echtelijke meningsverschillen betreffende de ceremoniële ruil.

Een enkele keer zijn er sterfgevallen die grote angst en opschudding teweeg brengen omdat men aanneemt dat de absoluut dodelijke kracht musyuoeh verantwoordelijk is. Een toevallige, ongelukkige samenloop van omstandigheden ter verklaring van een sterfgeval is ondenkbaar. Een fatale situatie die tot de dood leidt en die niet aan mensen of voorouders toegeschreven wordt, verklaart men vanuit de manipulatie van een kwade genius = musyuoeh.

Enkele voorbeelden. Een vrouw loopt dag in dag uit langs hetzelfde pad naar haar tuin zonder dat er ooit iets vreemds gebeurt. Op een dag struikelt zij op een vlak en overzichtelijk gedeelte van het pad, valt en verwondt zich aan een takje. Het wondje is maar gering en toch sterft zij enige uren na haar val. Wie deed haar struikelen, hoe kan een heel klein wondje tot de dood leiden?

Een uiterst behendig jager, die al heel dikwijls in een boom geklommen is, valt op een dag van een tak en scheurt zijn onderlichaam open. Hij sterft ter plaatse. Wie deed hem vallen?

Net zo verging het een man die al vele malen getoond had langs een liaan in een boom te kunnen klimmen om vogels te vangen. Op een dag breekt een nieuwe liaan en zijn val is dodelijk. Wie deed de liaan breken?

Enkele mannen lopen achter elkaar door het oerwoud. Een van hen blijft wat achter. Plotseling horen de voorste mannen gekraak en zij zien hoe een boom de achtergebleven man verplettert. Wie deed die boom omvallen?

Een van mijn geduldigste informanten stond bekend als een behendig en voorzichtig jager. Op een dag probeert hij uitsluitend met pijl en boog een wild zwijn te doden dat zijn pad kruist wanneer hij terugkeert van de visvangst. Normaal gesproken zou hij het dier ontwaken hebben omdat hij zijn speer niet bij zich had. Hoe kon het gebeuren dat hij toch het zwijn aanviel?

De verklaring voor deze onlogische confrontaties met de dood zoekt men in de dodelijke kracht musyuoeh, die weliswaar met water maar toch niet direct met de voorouders geassocieerd wordt. Een man verzekerde mij dat 'wij mensen niet weten wanneer en waar musyuoeh verschijnt, misschien ben jij straks dood, misschien ik'. Het enige dat mensen tegen deze overrucht kunnen doen is de machtigste medicijnmannen te hulp roepen om musyuoeh in de rivier terug te dringen.

Het stoffelijk overschot.

Voordat bestuursambtenaren, missionarissen en zendelingen hun invloed deden gelden, werden uitsluitend de mensen die door de werking van musyuoeh om het leven kwamen, begraven. Ook de zojuist genoemde man die door een wild zwijn gedood werd, heeft men op deze traditionele wijze begraven. Niet ver naast de plaats waar hij gestorven was, groef men een graf. Nadat enkele medicijnmannen zijn ogen met doornen doorstoken en vervolgens met bladeren en twijgen dichtgebonden hadden, liet men de man geheel naakt voorover in de kuil zakken. Na het dichten van het graf liet men zijn wapens, schaamdoek en wat persoonlijke bezittingen onaangeraakt op de plek in het oerwoud achter. Zijn graf en de naaste omgeving worden sindsdien als mpau = taboe, gevaarlijk, gemeden. De naam van de dode mag niet meer uitgesproken worden. Na afloop van de begrafenis vertelde men dat het doorsteken van de ogen tot doel heeft dat de kapes van de man "niemand meer zal aankijken". Bij soortgelijke sterfgevallen in het verleden brak men soms ook de benen om te voorkomen dat kapes iemand zou achtervolgen. Dat de man naakt en zonder enige bezittingen begraven werd, moest ervoor zorgen dat zijn kapes "met lege handen in saweron zou komen waar de voorouders hem niet eens zouden aankijken".

Naast deze uitzonderlijke graflogging bestond en bestaat (buiten de directe invloedssfeer van bestuur, missie en zending) ook nu nog de gewoonte om de stoffelijke resten bij te zetten op een platform in een tuin, bij voorkeur op de grond van vader's clan. Daartoe wordt een tuin voorzien van een platform van boomstammen en stokken, soms in een driehoekige vorm, soms rechthoekig. Soms plaatst men het platform tussen de takken van een daartoe geschikte boom. De eigenaars van de tuin halen in allerlei alle volwassen planten en alle stekken uit de tuin. Zodra de ceremoniën 'ij het sterfhuus voltooid zijn en men het lichaam in doeken of boombast gewikkeld heeft, dragen mannen de dode naar zijn laatste rustplaats.

Het driehoekige platform heeft opstaande randen. Onder de knieën van de zittende dode legt men een stok op beide randen. Naast het lichaam worden de wapens, sieraden, persoonlijke bezittingen en soms enkele doeken en wat voedsel gelegd. Deze zaken moeten de overledene van dienst zijn op zijn reis naar saweron. Is er een rechthoekig platform dan wordt het lichaam daarop neergelegd. Bij zeer belangrijke personen wordt, naar men zegt, wel eens een dakje boven het platform gebouwd.

Zodra het stoffelijk overschot is bijgezet wordt de tuin taboe verklaard. Gebruikte stokken op de toegangspaden parkeren de te mijden plaats. Slechts enkele van de naaste verwanten mogen zo nu en dan gaan zien of de beenderen reeds schoon zijn.

Deze wijze van bijzetten was vroeger algemeen. Begraven worden werd beschouwd als een van de ergste dingen die een mens kon overkomen. Het is daarom begrijpelijk dat met name de oudere mensen nu nog een grote weerstand voelen tegen de nieuwe gewoonte om alle doden te begraven, wat de doodsoorzaak ook moge zijn. In Ayawasi, en nog meer in de dorpen die wat verder van de missie, het bestuur en de zending verwijderd liggen, worden ook nu nog oude mensen in de tuin bijgezet. Van de zijde van het bestuur wordt daartegen niet werkelijk opgetreden. De missionarissen dringen erop aan dat de gedoopten begraven worden. Bij ongedoopten mengen zij zich op dat punt niet in de tradities. In Ayawasi werd enkele malen door de timmerlieden van de missie een kist ge-

maakt. Twee maal hakten zij een boomstam uit en twee keer zag ik hoe zij eerst planken maakten waarvan een slecht sluitende kist geconstrueerd werd. Indien mogelijk bekleden zij de kist van binnen en van buiten met zwarte of blauwe doek. Zijn die kleuren niet voorradig dan neemt men gebloemde stof. Nooit wordt rode stof gebruikt. Naast het lichaam worden wapens, doeken en persoonlijke bezittingen gelegd. Zodra de kist gesloten is wordt ook de deksel met textiel bekleed. Een enkele maal werd op alle zijden van de kist rechte en diagonale krijtlijnen getrokken. Bovenop tekent men een kruis. De uitvoering van de kist hangt af van de hoeveelheid geld die de naaste verwanten en vrienden hebben voor het kopen van spijkers en textiel. Ik heb nooit meegemaakt dat mensen uit naburige dorpen naar de missiewinkel kwamen om spijkers en textiel voor een kist te halen. Ik vermoed daarom dat dit gebruik zich beperkt tot het dorp Aya-wasi.

Zodra de kist gesloten en bekleed is, worden twee draagstokken aan weerszijde van de kist gebonden. Mannen dragen de kist naar de begraafplaats aan de zuidzijde van het vliegveld. Het aantal belangstellenden varieert met de sociale positie van de overledene. Op de begraafplaats aangekomen, moet meestal nog gewacht worden totdat de mannen gereed zijn met het delven van het graf. Na enig passen en meten blijkt de kuil meestal nog te klein te zijn. Uiteindelijk laat men de kist, hangend op twee lianen, in het graf zakken. Sommige omstanders werpen een hand zand op de kist en een enkele maal zag ik hoe de meisjes die in het hospitaal werken bloemen in het graf wierpen. Het graf wordt dichtgegooid en wat uiteindelijk rest is een vlak geslagen berg aarde. Na verloop van drie of vier maanden zijn deze graven al weer door de begroeiing overwoekerd.

In andere dorpen is de begrafenis nog soberder. Bij gebrek aan een kist of textiel wordt de dode met zijn persoonlijke bezittingen in een stuk boombast gerold. Hoewel de mensen over dit onderwerp wat terughoudend bleven, weet ik dat de meeste doden op traditionele wijze in een tuin bijgezet worden. Alleen wanneer er een missionaris of een bestuursambtenaar in de buurt is, begraaft men de overledene.

De rol van de missionaris bij begrafenissen is niet altijd dezelfde. Met de begrafenis of bijzetting van een ongedoopte bemoeit hij zich meestal niet. Wanneer een gedoopte begraven wordt, volgt hij gekleed in een lang wit of zwart gewaad met paarse stola de stoet naar de begraafplaats. Daar aangekomen leest hij uit een boek enkele gebeden waarin zo nu en dan de naam van de overledene ingevuld wordt. Van onder zijn kleren haalt hij een zilveren staafje waaruit hij wijwater op de kist sprenkelt. In veel gevallen functioneert het staafje niet en dan zegent hij 'droog'. Een paar maal was er ook een jongen met een wierookvat.

Kort na mijn aankomst in Ayawasi stierf een jonge man die vanwege zijn positie in de clan, zijn persoonlijke capaciteiten en het feit dat hij in de ogen van de r a j a de tweede man van het dorp was, een belangrijke rol speelde in het dorpsleven. De ontsteltenis over zijn plotselinge overlijden was groot. De missionaris die zich dit sterfgeval persoonlijk erg aantrok, kwam naar het sterfhuus en sprak enkele gebeden op het moment dat het stoffelijk overschot in de kist gelegd werd. Uit een koperen emmertje sprenkelde hij met een kwast wat wijwater over het lichaam van de dode. De volgende morgen werd de kist naar het kerkje gedragen. Het lichaam verspreidde na twee dagen en nachten een onbeschrijflijke stank. Onder een van de hoeken van de kist werd een conservenblikje gezet om het uitdruppelende vocht op te vangen. Tijdens de vijf kwartier durende dienst werden de gebeden en gezangen overstemd door het weklagen, roepen en praten van degenen die niet zo vertrouwd waren met de gebruiken in de kerk. Terwijl een tropische bui op het zinken dak de laatste verstaanbaarheid teniet deed, zat de oude moeder van de overledene met haar rug naar de missionaris te wenen. Zo nu en dan speelde zij met de hond van de

zusters die, zoals gebruikelijk, midden in de kerk vlooiën ving. Op de begraafplaats aangekomen bleek dat het graf nog niet gereed was. Terwijl de mannen doorwerkten sprak de missionaris weer enkele gebeden, sprenkelde wijwater en zwaaide met het wierookvat. Achter hem verzamelde de broer van de overledene de meubeltjes, borden, pannen, kleren en wapens vanuit het sterfhuis.

Tijdens het laatste gebed drong een schreeuwende man door de menigte, wierp zich schrijlings op de kist en hakte wild met zijn kapmes op de deksel. De tranen stroomden over zijn gezicht.

Vrouwen, onder wie de weduwe en de moeder van de gestorvene, zaten geknield rond de kist en luid jammerend betastten zij de blauwe bekleding alsof zij de overledene liefkoosden. Een jongetje verjoeg met een tak de ontelbare vliegen.

Op het moment dat de kist in het graf neergelaten werd, vertrokken de ouderen. Vanwege een naderende regenbui werd het graf snel gedicht en terwijl de eerste druppels vielen, plaatste een onderwijzer nog gauw een houten kruis waarop de naam en de sterfdatum geschreven waren.

De volgende morgen gingen de weduwe en de broer van de man naar het graf. Een tafeltje werd bovenop de grafheuvel geplaatst, gedekt met een veelkleurige doek en voorzien van twee borden, een pannetje en een vaasje bloemen. In de bomen rondom het graf werden kledingstukken van de dode opgehangen. Om diefstal te voorkomen werden alle voorwerpen eerst kapot gemaakt.

Na een week bouwden enkele mannen in opdracht van de r a j a een afdakje boven het graf. Het materiaal daarvoor, gedisseld hout en golfplaten, was grotendeels bij de missiepost weggehaald. Na ruim een jaar liet de r a j a het afdakje afbreken omdat hij het materiaal nodig had. In 1971 liet hij weer een afdakje bouwen boven het graf van zijn driejarig zoontje. Hij had deze gewoonte leren kennen tijdens een bezoek aan Manokwari en Jakarta (1). Hij was sindsdien van mening dat boven het graf van elke belangrijke persoon een dergelijk afdakje diende te komen.

De begraafplaats van Ayawasi is niet meer dan een bepaalde plaats in de smalle strook bos tussen het vliegveld en de rivier waar men de doden begraaft. Na enige maanden is elk graf door de begroeiing bedekt. Slechts een aantal tachtasie = is hoge planten met langwerpige roodgroene bladeren, markeren aan de rand van het vliegveld de toegang tot die plaats.

Kort voor haar dood sprak ik een oude vrouw die vertelde dat zij haar verwanten gevraagd had haar niet te begraven maar in een tuin op een platform te leggen. Op mijn vraag waarom ze dit wilde, reageerde ze nogal heftig met "ik heb toch geen fouten gemaakt". Toen ik vroeg wat ze dan dacht van de jongeren die minder bezwaar tegen begraven schijnen te hebben, zei ze "kinderen denken dat ze raympoch - blanken zijn".

Een bestuursambtenaar beargumenteerde de verplichting tot begraven vanuit de noodzaak tot hygiëne. Bijzetting in een tuin achtte hij gevaarlijk. Voor het dichtbevolkte gebied rond de Ayamarumeren is daar iets voor te zeggen, maar voor de noordelijke gebieden klinkt het op zijn minst voorbarig. Uit het feit dat gedurende mijn onderzoek in Ayawasi nog een op de drie doden in een tuin bijgezet werden, blijkt dat men het met de verplichting tot begraven niet zo nauw neemt.

De bovengenoemde vrouw trof het slecht. Op de dag van haar overlijden arriveerde, voor het eerst sinds lange tijd, een politiepatrouille. De leider eiste dat de vrouw begraven zou worden.

De ceremoniën na het overlijden van ray popot.

Na de dood van bejaarde mannen die tijdens hun leven een sleutelpositie in de ceremoniële ruil innamen en zo goed als alle verplichtingen vervuld hebben, starten de nabestaanden een cyclus van ceremoniën.

Op basis van mijn eigen waarnemingen en aanvullende informatie van tal van mensen meen ik zeven min of meer afzonderlijke ceremoniën te kunnen onderscheiden

- 1 het aanroepen van de vooroudergeesten
- 2 het symbolische steekspel
- 3 de bijzetting van het stoffelijk overschot
- 4 het dodenmaal
- 5 het touwspel
- 6 de uitwisseling van vlees, palmwijn en doeken
- 7 de grote verzameling en uitwisseling van ceremoniële doeken

Van de eerste zes ceremoniën die ik te Ayawasi eenmaal meemaakte, vonden de eerste vier plaats binnen een week na het overlijden.

Het touwspel werd meermalen gespeeld in de periode van zes weken tussen het dodenmaal en de uitwisseling van vlees, palmwijn en doeken. Een oude man stierf in de eerste week van augustus 1970, de uitwisseling van vlees, palmwijn en doeken vond plaats op 21 september en de zevende ceremonie had bij mijn vertrek in maart 1972 nog niet plaatsgevonden.

Bij de zesde ceremonie bleek bovendien dat men tijdens deze cyclus ook ceremoniële zaken behandelde die verband hielden met het overlijden van een belangrijk man in 1968. De eerste vijf ceremoniën in het kader van dat sterfgeval hadden reeds in het jaar van zijn overlijden plaatsgevonden. Dat de zesde ceremonie zolang op zich had laten wachten verklaarden de betrokkenen uit het feit dat niemand op groter haast aangedrongen had.

De eerste ceremonie noemt men amu pompertif ay kapes mechay = wij roepen van verre de geesten van de doden. Zodra de boorbast waarin het lichaam gewikkeld is, of de kist, buiten het sterfhuys op de grond gelegd is, ontvouwen de aanwezige ray popot een zestal k a i n p u s a k a terwijl zij reciterend vele voorouders aanroepen.

Uit het feit dat de zangers zo nu en dan haperden en dan door de omstanders geholpen werden, maakte ik op dat het om vaste teksten ging. De doeken die getoond werden droegen de namen Topa mpoch kam, Toch fre, Pokek weach chaus, Sarikam, Topa, Topa semé.

Naderhand vertelde een van de popot mij dat niemand de teksten nog precies kende omdat "we de doeken niet meer tonen sinds de jonge mensen naar de kerk gaan". Vroeger kwamen naar zijn zeggen alle popot uit de hele omgeving bijeen voor deze ceremonie.

De bedoeling van het aanroepen van de voorouders werd zowel door de popot als door de toeschouwers omschreven als het gunstig stemmen van de voorouders opdat "de doeken zouden vliegen als vogels".

De tweede ceremonie heet ray mame ray = de mensen steken de mensen. Tijdens de tocht van het sterfhuys naar de grens van het dorp worden de mannen die het stoffelijk overschot naar de tuin dragen door de vrouwen, en in tweede instantie door iedereen, met stompe stokken bestormd. Tijdens de uren die voorafgaan aan de vorige ceremonie heeft men grote hoeveelheden van deze stokken verzameld. Het steekspel gaat gepaard met grote hilariteit en gegil. Ook mensen die niet direct verwant zijn met de overledene nemen aan dit spel deel.

Uit de commentaren blijkt dat er in principe een verdeling tussen mannelijke en vrouwelijke rollen is. De mannen dragen de dode weg en de vrouwen verjagen hen uit het dorp. In werkelijkheid wordt de rolverdeling niet scherp gehanteerd. Ook mannen werpen stokken en soms volgen vrouwen de stoet naar de tuin. Niemand wist over dit steekspel meer te vertellen dan dat het zo de gewoonte was. Zoals reeds eerder vermeld maakte ik een overeenkomstig steekspel mee bij de opening van een gezamenlijke tuin ter beslechting van een reeds jarenlang slepend conflict tussen twee groeperingen.

De derde ceremonie heet ray suoch ara - de mensen richten een platform op. De mannen die het stoffelijk overschot naar de tuin brengen richten, indien dit nog niet gebeurd is, een platform op. Zodra de dode bijgezet is, maakt men de bodem rondom het platform nauwkeurig schoon opdat men naderhand gemakkelijk de neergevallen beenderen zal kunnen vinden. Bij het verlaten van de tuin worden rondom het platform en op de toegangspaden taboetekens geplaatst. Wanneer na verloop van enkele maanden "de beenderen wit zijn" wordt de schedel in een tas naar een tuinhuis gebracht, naar men zegt van iemand van de eigen clan van de overledene. De overige beenderen worden begraven.

De vierde ceremonie heet poku chay = de bijeenkomst vanwege de dood. Het betreft een bijeenkomst van degenen die op enigerlei wijze behulpzaam zijn geweest bij de laatste verzorging van de overledene. De naaste verwanten zorgen voor voldoende voedsel. Tijdens de maaltijd, die de kern van deze ceremonie vormt, bespreken de aanwezigen de nagelaten verplichtingen en eisen van de overledene inzake de ceremoniele ruil. Het aantal mensen dat bij deze maaltijd aanwezig is, varieerde sterk van geval tot geval. Er waren dodenmalen waarbij niet meer dan tien personen aanwezig waren, maar ook waarbij ik een vijftigtal mensen telde. De sociale en ceremoniële positie van de overledene, zijn of haar leeftijd en de omvang van het clanfragment bleken voor dit aantal bepalend te zijn.

Op initiatief van onderwijzers en jonge mensen die enige tijd in de kustplaatsen met andere gebruiken rondom het overlijden kennis maakten, vindt het dodenmaal soms al plaats tijdens de nacht waarin het stoffelijk overschot nog in het sterfhuis ligt. Tijdens deze nachtwake wordt gegeten, gezongen, gebeden en gekaart. In deze gevallen betrof het overledenen die gedoopt waren en de deelnemers aan deze bijeenkomst behoorden allen tot de jongere generatie. De ouderen hielden zich afzijdig. Voorzover mij bekend wordt tijdens deze nachtwake niet over ceremoniële ruilzaken gesproken.

In de periode tussen poku chay en de uitwisseling van vlees, palmwijn en doeken, spelen de huwbare jongens en meisjes het touwspel. Men spreekt van ray mesom po wi = de mensen spelen met touwtjes. In de cyclus die ik te Ayawasi gedeeltelijk meemaakte duurde deze vijfde ceremonie zes weken. Volgens informanten werd het spel vroeger wel drie tot vier maanden gespeeld. Tijdens die periode kwamen nieuwe huwelijksrelaties tot stand. In vroeger tijd kwamen de jonge mensen bijeen in het danshuis samu mos. Soms verbleven zij daar vele dagen en nachten. Onder het toezicht van de ouderen speelden zij po wi = het touwspel. Ter afwisseling werd er gedanst en gegeten. Dergelijke huizen zijn in onbruik geraakt. Daarmee schijnt ook de periode ray mesom po wi aan betekenis te hebben ingeboet.

Tijdens de zes weken tussen de vierde en zesde ceremonie te Ayawasi kwamen de jongeren slechts elf avonden bijeen om het spel te spelen. Zij zaten in twee rijen tegenover elkaar. Zingend, kletsend en glechelend maakten zij op de vingers van beide handen met een touwtje allerlei figuren die zij aan hun partner doorgaven met de bedoeling dat hij of zij vanuit de gegeven figuur een nieuwe zouden ontwikkelen. Vaak komen kennelijk bekende figuren naar voren, maar soms heeft iemand een nieuwe figuur ontwikkeld. Alle aanwezigen buigen zich over de vondst en met een rijke en vaak dubbelzinnige fantasie wordt een naam voor de figuur gevonden.

Gedurende de periode dat het touwspel gespeeld wordt, zijn de openlijke contacten tussen jongens en meisjes duidelijk vrijer dan normaal. Op klaarlichte dag en door niemand wechhouden lopen jongelui elkaar stoeiend en roepend na en regelrechte zinspelingen op seksueel contact worden door ieder met gelach aanhoord.

Op een aantal avonden bleken er te weinig belangstellenden voor het touwspel te zijn. In plaats daarvan ging men liever in het huis van de r a j a dan-

sen op de wijze die men in de kuststreken en van de indonesische militairen geleerd had.

Jongeren vertelden mij dat zij het touwspel niet meer nodig hebben om aan een huwelijkspartner te komen. Een jongen merkte op dat vooral meisjes, die geen jongen kunnen vinden, zo graag het touwspel spelen. Hij liet zich liever door hen geen huwelijk opdringen. Een ander zei dat "toen de mensen nog in het oerwoud rondwaalden het touwspel de enige mogelijkheid was om vreemde meisjes te ontmoeten".

Vroeger was het tijdens het touwspel gebruikelijk dat de jongen kleine geschenkjes deed aan het meisje van zijn voorkeur. Als het meisje vele malen zijn attentie aanvaardde, betekende dit dat de voorkeur wederzijds was. Hoewel de meisjes nu beweren dat zij van de jongens dergelijke geschenkjes verwachten, laat men dit achterwege om geen verplichtende relaties te scheppen. Het ziet er naar uit dat het touwspel door de veranderingen in de sociale organisatie haar functie van 'huwelijksmarkt' meer en meer verliest. Als vermaak speelt men het nog.

De zesde ceremonie wordt *ray maku yuyèn* = de mensen wisselen vlees uit, genoemd. Het tijdstip waarop deze nachtelijke bijeenkomst gehouden wordt, is afhankelijk van het tempo waarin de betrokken *ray popot* de doekencirculatie wensen te stimuleren. Soms vindt deze ceremonie reeds na een of twee maanden plaats, maar uit het geval te *Ayawasi* blijkt dat er ook jaren gewacht kan worden. De ceremonie kan betrekking hebben op meer dan een sterfgeval. Allen die vanwege ceremoniële ruilzaken bij het sterfgeval betrokken zijn, komen bijeen om aan de betrokken *ray popot* in ruil voor ceremoniële doeken vlees van *koeskoes*, *slang*, *casuaris*, *leguaan*, *boomkangoeroe* of wild varken aan te bieden. Deze uitwisseling dient om de doekencirculatie te stimuleren. Het aantal uitgewisselde doeken is niet groot in vergelijking met de grote hoeveelheden die, naar men zegt, tijdens de zevende ceremonie verzameld en gedistribueerd zullen worden. Om welke aantallen het in beide gevallen gaat is mij niet bekend.

Bij deze ceremonie te *Ayawasi* betrof het ruilzaken in verband met twee sterfgevallen. Terwijl de naast betrokkenen jaagden op het genoemde wild, werd de bijeenkomst verschillende malen uitgesteld omdat de *popot* of een van hen de tijd nog niet rijp achtten. De jachtbuit werd geroosterd en ter conservering boven het vuur gehangen. Vanwege het herhaalde uitstel zagen sommige gezinnen zich genoodzaakt het vlees zelf op te eten. Op de duur wekte dit irritatie en de druk op de *popot* om haast te maken werd steeds sterker.

Op de vooravond van het feest droegen mannen lange bamboes met palmwijn het dorp binnen. Ongeveer twee uur na zonsondergang werden midden in *Ayawasi*-laag twee vuren aangelegd. Rondom de vuren schaarden zich de verwanten en betrokkenen bij de twee sterfgevallen. In draagtassen werd het geroosterde vlees aangedragen. Rondom de betrokkenen stonden vele toeschouwers.

Bij elk vuur probeerde een *popot* het gepraat en geschreeuw van alle aanwezigen te overtreffen wanneer hij een stuk vlees in de hoogte hield en uitriep van wie en naar wie het overgedragen werd. Soms werd er na protest een stuk vlees toegevoegd. Een enkele maal werd er ook een ceremoniële doek op dezelfde wijze getoond en overgedragen.

Een van de omstanders vertelde mij dat lang niet alle doeken nu al overgedragen werden. Sommigen zouden binnenkort een doek brengen aan degenen van wie zij vlees aangenomen hadden.

Na een uur ontstond er een korte maar heftige vechtpartij tussen leden van twee betrokken clans over een ruilkwestie uit het verre verleden. Met brandend hout, bijlen en speren ging men elkaar te lijf, overigens zonder iemand te verwonden. Het wapengekletter was duidelijk bedoeld als intimidatie, maar veel van de omstanders trokken zich haastig in hun woningen terug. Toen na een kwartier de rust weergekeerd was, zette men de uitwisseling voort. Nader-

hand werd gegeten van het vlees en het overige voedsel uit tuinen en missie-winkel dat door alle betrokkenen bijeengebracht was. Tegen middernacht werden de bamboe's met palmwijn verdeeld. In een tiental huizen werd de hele nacht gedronken en luid gepraat.

Net na zonsopgang brak een massale vechtpartij uit, wederom tussen de mensen die al eerder met elkaar in conflict kwamen. Door de dronkenschap ging men heel wat minder voorzichtig met de wapens om en velen, die zich bij het eerste treffen azijdig hielden, trokken nu daadwerkelijk partij. Men ging elkaar te lijf met kapmessen en sommigen schoten met pijl en boog. Naar schatting namen een veertigtal mannen aan het gevecht deel. Vrouwen en kinderen vluchtten naar het oerwoud of het hospitaal. De mannen die niet bij het conflict betrokken wilden worden, bleven op veilige afstand toezien. Terwijl ik tezamen met de r a j a en een toevallig in Ayawasi verblijvende bestuursambtenaar zoveel mogelijk wapens afnam, brachten de onderwijzers mensen die verwondingen hadden opgelopen naar het hospitaal.

Na ongeveer een uur trokken de strijdenden zich vermoeid en bij gebrek aan wapens terug om hun roes uit te slapen.

Uit latere commentaren bleek mij dat dergelijke conflicten vroeger vaak voorkwamen en dat daarbij doden of zwaar gewonden konden vallen. Nu bleken de verwondingen mee te vallen. Voor bloedverlies werd naderhand tussen sommigen een genoegdoening geregeld.

De grote slotceremonie tenslotte heet ray mecha mamos = de mensen stemmen de voorouders gunstig. Deze benaming wordt ook wel gebruikt om de hele cyclus van ceremoniën aan te duiden. Gevraagd naar de bedoeling van alle ceremoniën zei een popot "wij stemmen de vooroudergeesten die vanuit de duistere verte tot ons komen steeds maar weer gunstig". Op de vraag wat men van de voorouders verwacht of waarom men hen gunstig moet stemmen, kreeg ik altijd ten antwoord dat het ging om een vlotte doekencirculatie opdat er huwelijken gesloten kunnen worden en opdat er geen conflicten meer zullen zijn. Of zoals een man zei 'als de voorouders tevreden zijn, zullen wij dat ook zijn'. Zodra "de beenderen wit zijn" gaan de naaste verwanten van de overledene naar de tuin. De kleine beenderen worden begraven, soms ook de grotere. De schedel en de grotere beenderen worden in een tuinhuis of in een grot bewaard. In principe moet de grote distributie van doeken plaatsvinden op het moment dat de schedel in bewaring genomen wordt. In feite vindt deze ceremonie meestal veel later plaats omdat de popot van mening zijn dat er nog veel meer doeken bijeengebracht moeten worden.

Deze distributie heb ik niet meegemaakt en het bleek moeilijk om los van de actualiteit daarover veel informatie te krijgen. Uit de spaarzame opmerkingen maakte ik op dat in de vroege morgen de popot, meestal meer dan een, met veel vertoon van macht alle bijeengebrachte doeken in circulatie brengen (2).

7 Medicijnmannen.

Een aantal mannen beschouwt men als ray mechar = mensen die veel weten, die deskundig zijn. In het dagelijkse spraakgebruik betekent mechar gewoonweg zij weten het, zij begrijpen het, maar in dit verband gaat het om mensen die ooit een initiatie tot medicijnman hebben doorgemaakt.

In sommige gevallen spreekt men van ray mechar po tekif. De term tekif betekent fijn, soepel, zacht maken. Hier betreft het de medicijnman in zoverre hij deskundig is in spreken, middelen en handelingen waarvan de mensen die in hem vertrouwen stellen bescherming verwachten tegen kwade invloeden van de zijde van medemensen, vooroudergeesten en de zeer gevaarlijke kracht musvuoch. In andere gevallen spreekt men van ray mechar po fit. De term fit betekent stekend, bijtend, verzegend. In deze gevallen doelt men op de deskundigheid van de medicijnman inzake vernietigende krachten en de toevoeging po fit ver-

wijst naar alle spreuken, middelen en handelingen die hij kan toepassen met de bedoeling om iemand of een groep mensen schade te berokkenen of zelfs te doden.

Voorzover ik weet geldt elke medicijnman als deskundig op beide terreinen. Hij gebruikt zijn bekwaamheid niet alleen voor eigen belangen. In de meest uiteenlopende situaties doen zijn verwanten en vrienden een beroep op hem omdat zij bescherming tegen dreigend onheil behoeven of omdat zij zinnen op wraak of anderzins erop uit zijn om een of meer personen te benadelen of te doden. In ruil voor doeken, geld en allerlei andere goederen stelt de medicijnman zijn bekwaamheid ter beschikking. Bij de behandeling van ziekte en dood zijn een aantal voorbeelden van het optreden van medicijnmannen gegeven.

In elke afzonderlijke verwantengroep leven een of meer medicijnmannen. Vrijwel alle oudere mannen zijn geïnitieerd maar sommigen van hen gelden als deskundiger dan anderen. Men heeft de ervaring dat hun spreuken, middelen en handelingen krachtadiger zijn. Verhalen over opmerkelijke genezingen worden als bewijs daarvoor aangevoerd. Nooit zal men openlijk roemen op het optreden van een medicijnman dat bedoeld onheil tot gevolg gehad heeft omdat dit zeer snel tot wraakacties of eisen ter genoegdoening aanleiding zou geven. Op vertrouwelijke toon werd mij telkens door informanten verzekerd dat er tal van voorbeelden waren. Gevraagd naar die voorbeelden kwamen zij altijd met verhalen over wat medicijnmannen van andere dorpen en streken de mensen van Ayawasi hadden aangedaan, maar nooit een kwaad woord over soortgelijke personen uit het eigen dorp.

Toch bemerkte ik dikwijls dat men wel degelijk vrees had voor kwade praktijken van mensen uit diverse groepen binnen het dorp Ayawasi zelf. Iedereen is zeer nauwkeurig in het opruimen van etensresten, afval, nagels, haren, oude sieraden en kledingstukken en andere nogal persoonlijke bezittingen. Veel van deze zaken worden in het vuurtje midden in het huis geworpen, andere dingen begraaft men. Het erfje rond de woning wordt door de vrouwen nauwlettend schoon gehouden.

Die vrees voor kwade praktijken van 'anderen' is altijd latent aanwezig en geen mens zal vergeten om beschermende middelen bij zich te dragen. Zodra men zich ervan bewust is dat een ander nadrukkelijk kwade bedoelingen zou kunnen hebben, bijvoorbeeld vanwege conflicten over doeken, neemt men extra maatregelen. In geen geval zou men voedsel van zo iemand aannemen. Tijdens de duur van het conflict mijden personen elkaar omdat de ander wel eens 'van onder zijn vingernagel po fit = dodelijk spul, zou kunnen schieten'. Bepaalde voetpaden ontwijkt men opeens omdat de ander net onder de oppervlakte po fit begraven zou kunnen hebben. En bij elk kwaaltje of tegenslag vermoedt men de werking van krachtdadige middelen. Naarmate ik langer in Ayawasi verbleef bemerkte ik dat dit latente en tijdens conflicten manifeste wantrouwen een zeer grote rol speelde in vrijwel alle relaties buiten die binnen de kring van naaste verwanten en vrienden.

De medicijnmannen omgeven hun praktijken met de grootst mogelijke geheimzinnigheid. Nooit zal een van hen spreuken bezigen, medicijnen mengen of anderzins krachtdadige middelen bereiden in aanwezigheid van niet ingewijden. Er waren gevallen waarin een aantal medicijnmannen gezamenlijk beschermende middelen bereidden, bijvoorbeeld bladeren tot roes stampen of een rood mengsel van aarde en plantensap mengen, maar in de meeste gevallen zonderden zij zich af in het oerwoud of zij zaten gehurkt aan de rand van het dorp te fluisteren. De basis van de bekwaamheid van de medicijnman schijnt te liggen in de spreuken die hij kent. Allerlei materialen, zoals planten, stenen, aarde, water, houtskool, worden gebruikt voor de bereiding van de middelen. De kracht schijnt te komen door fito - belezen, spreuken fluisteren, blazen. Die spreuken houdt elke medicijnman geheim, behalve voor degenen aan wie hij in een

initiatiehuis zijn kennis overdraagt.

De geheimhouding speelt ook in de relatie tussen de medicijnmannen een grote rol. Niemand kent het geheim van elkaars kracht en al kan een medicijnman zichzelf beschermen door po tekif, men blijft beducht voor po fit van de collega's.

Binnen de verwantengroep worden po tekif = beschermende middelen van generatie tot generatie overgeleverd. Enkele dagen voor mijn vertrek werd mij door een van de popot van Ayawasi, die tevens een aanzienlijk medicijnman is, een zeer oud bamboekokertje in ruil aangeboden. Hij sprak van po tekif on en toen ik hem vroeg naar de betekenis van het toevoegsel on vertelde hij dat het heel oud was en dat zijn tatat = grootvader het van rochos rochos rochos = de generaties daarvoor ontvangen had.

Het betreft een donkerbruine bamboe van ongeveer 30 centimeter lang en 3,5 cm. doorsnede op de buitenzijde waarvan nog te zien is dat er vroeger door middel van krasjes een versiering aangebracht is. De inhoud bestaat uit verschillende kleine stukjes bot en hout die tesamen in twee smalle reepjes doek van de soort toba en arik mekek gewikkeld zijn. De benaming van de afzonderlijke voorwerpen zijn fra safach, een splinter bot of ivoor, wo wo, een half bolletje van bot, arat en po fit, beide kleine snippers hout en tenslotte chajau, een stoffig bosje houtvezels. Tussen het een en ander wat gele, verdroogde aarde.

De man, die een nogal zenuwachtige indruk maakte en het spul zo snel mogelijk weer in de bamboe stopte, vertelde dat deze voorwerpen mpau = gevaarlijk waren. Nooit mocht deze po tekif on in aanraking met water komen. Vrouwen die ooit deze voorwerpen zouden aanraken zouden geen kinderen meer krijgen. Als een medicijnman slordig met deze bamboe zou omgaan zouden alle mensen ziek worden en sterven. Op mijn vraag of het dan niet gevaarlijk was om de bamboe te ruilen gaf hij mij enkel de opdracht om het voorwerp altijd droog te bewaren. Naar aanleiding van de vragen die ik hem stelde wilde hij alleen nog maar vertellen dat dit voorwerp een grote rol gespeeld had in verscheidene initiatierituelen waarin hij een leidende rol vervulde. Meer wilde hij niet vertellen want alles wat de initiatie betreft is po senuk = geheim, voorbehouden aan ingewijden.

Tenslotte vertelde hij dat er naar zijn mening nog twee of drie overeenkomstige bamboe's in het bezit van de aanzienlijkste popot van Ayawasi zouden zijn. Op mijn vraag waarom hij afstand wilde doen van zijn materiaal wees hij erop dat hij zowel van vaders' als van moeders' zijde een dergelijke bamboe gekregen had. Hij zou die van de familie van zijn moeder behouden. Omdat zijn oudste zoon, die inmiddels onderwijzer was, geen belang hechtte aan po tekif on, wilde hij er afstand van doen. Uiteindelijk blijf ik onzeker omtrent zijn motieven. De sarongdoeken die hij mij in ruil voor de bamboe vroeg konden voor hem als popot mijns inziens geen uitzonderlijke betekenis hebben.

Van een jonge man, die weliswaar als ray mechar en als popot gold maar wiens macht nog vrij beperkt was, kreeg ik in de laatste maand voor mijn vertrek eveneens een po tekif on. In dit geval betreft het een klein schoudertasje waarin een kleine etui van vlechtwerk zit. In de etui bevindt zich een metalen hulsje waarin wederom in een reepje doek van de soort pokek een stukje hout, een botje en twee leguanenkaakjes zitten.

Volgens zijn uitleg gebruikte hij deze voorwerpen wanneer hij zijn spreuken fluisterde voor of tijdens doekenonderhandelingen en transacties. Hij zei eveneens in het bezit te zijn van twee van dergelijke uitrustingen omdat hij de oudste erfgenaam van zowel vaders' als moeders' zijde is. De spullen in dit tasje hadden volgens hem nooit een bijzondere functie vervuld tijdens een initiatie.

Zoals reeds gezegd bewaarde iedereen een zorgvuldig stilzwijgen omtrent de

po fit = vernietigende middelen, die in eigen omgeving en door eigen ray me-char po fit worden bereid. Over de krachtdadige middelen die de medicijnmannen van vijandelijke groeperingen zouden kunnen gebruiken, deden zeer uiteenlopende en vaak onbegrijpelijke verhalen de ronde.

In het hospitaal van Ayawasi stierf in juli 1971 een man die oorspronkelijk van de Maréstreek afkomstig was vermoedelijk ten gevolge van een levercirrhose. Een van zijn verwanten uit Ayawasi vertelde toen het volgende verhaal

"Heel vroeger ging een man uit de omgeving van Ayawasi naar het dorp Renis (de plaats van herkomst van de overledene. S.) om doeken te vragen. Hij kreeg daar te horen dat hij enige dagen moest wachten omdat een van de doeken niet ter beschikking was. Hij wilde gaan wandelen maar de mensen verboden hem om de berg Kerama te bestijgen omdat de top taboe is. Hij ging toch naar boven en bovenop de berg zag hij een reusachtig grote slang die lag te slapen. Toen de man voorbij liep ontwaakte de slang en zij vochten. Als de man naar links ging, ging de slang ook naar links en als de man naar rechts ging, ging de slang ook naar rechts. De man kon niet ontkomen. Terug naar het dorp kon ook niet omdat hij de slang voorbij gegaan was. Uiteindelijk heeft hij met zijn kapmes de slang gedood en hij vluchtte naar het dorp. Alle mensen waren bang en kwaad omdat hij de apan mpau = gevaarlijke slang, gedood had. De nakomelingen van de slang zijn er nog altijd en zij zijn bijzonder gevaarlijk voor mensen. Zodra de mensen zo'n slang vangen stoppen ze hem in een bamboe en nadat ze de bamboe zorgvuldig gesloten hebben wordt deze in een holle boom geplaatst vlak bij de rivier. Wanneer mensen daar een tuin gaan aanleggen gebeurt het dat de boom met de bamboe verbrand wordt. De as van de slang is zeer gevaarlijk gif dat eruit ziet als zout. Welnu, de overleden man had van dat gif te eten gekregen terwijl hij dacht dat het zout was".

De inwoners van Ayawasi beschouwen de bewoners van de Maréstreek en het Karon-gebergte als zeer bedreven in het bereiden van dodelijk gif. Zo zouden zij uitzonderlijk bijtende en 'hete' bladeren kennen. Met een lange scherpe bamboe steekt men de bladeren van de takken. Nadat de bladeren bijeengeschoven zijn laat men ze een lange tijd liggen om 'af te koelen'. Na verloop van tijd kunnen de ray mechar po tekif = de mensen die zichzelf kunnen beschermen, de bladeren tot op korte afstand naderen. Langdurig worden de bladeren in water gespoeld om ze nog meer te laten afkoelen. De fijngestampte bladeren verpakt men in een bamboe, een stevig blad of een papiertje. Dit gif, waarvan niemand mij een naam kon noemen, is absoluut dodelijk voor mensen en varkens. Zelfs voor degene die het bij zich draagt is het levensgevaarlijk en daarom is het zaak om het nooit te lang bij zich te dragen. Om iemand schade te berokkenen of te doden smeert men wat van de bladermoes aan de bodem van diens huis, aan de slaapmat, op de plaats waar hij zal gaan zitten of aan een boom langs het pad naar de tuin. Wanneer men heel brutaal is smeert men het gif op iemands lichaam. Alleen de ray mechar po tekif is in staat om het gif door sterker tegengif te ontkrachten. Iemand die voor doeken dit gif van de medicijnmannen uit de Maré of Karon geruild heeft kan het nooit meer ontkrachten.

Sommigen spreken over een gif dat met de naam kari wordt aangeduid. Het wordt gemaakt van etensresten, faeces, haren en nagels. Een klein beetje etensresten, wat haar of de nagel en zo mogelijk ook wat van de faeces worden meegenomen. In een stukje hout maakt men een rond gaatje ter grootte van de wijsvinger. Daarin propt men de spullen totdat het dusdanig gaat rotten dat de maden eruit komen. Elke made die eruit komt moet gedood worden want zij zijn zeer gevaarlijk. Van grote afstand kan men een miniem beetje van dit spul, dat onder de vingernagel verborgen gehouden wordt, naar een slachtoffer schieten. Houdt men het echter te lang onder de vingernagel dan kan dat ziekte tot gevolg hebben. Ook dit gif kan niet teruggenoren worden. Eenmaal weggeschoten is er niets

meer aan te doen.

Een informant vertelde dat mensen de bladmoes en het gif karit ook wel combineren en dat het zijn dodelijke kracht zeker twee jaar zal behouden. Het wordt bij voorkeur in het voetpad begraven.

Aan de medicijnmannen van de inwoners van het westelijk Karongebied schrijft men een dood en verderf zaaiend gif ransé toe. Enkele zeer deskundige mensen kunnen het hanteren en verwijderen. Toch vertelt men ook dat popot het tegen veel doeken en varkensvlees kunnen ruilen en dat men nooit zeker weet of een popot al dan niet in het bezit is van ransé. Dit gif wordt niet bereid maar gevonden in de buurt van de dorpen Aysuom, Senopi en Sisu in het westelijk Karongebied. Op open plaatsen in het oerwoud ligt uitsluitend zand en witte stof en voor de rest wat beenderen van gestorven dieren. In een straal van ongeveer twintig meter om de witte plek heen sterft elk gewas. 's Nachts hangt er een groenig lichte schijn boven de plek. Men vertelt dat deze plaatsen de bliksem aantrekken en dat vogels die er overheen vliegen dood neervallen. Eens zou een man van de clan Baru een grote hoeveelheid van deze witte stof in zijn rugtas vervoerd hebben. Waar hij passeerde stierf links en rechts van hem alle leven. Uiteindelijk is hij ook zelf gestorven. Langs zijn weg zijn aardverschuivingen opgetreden en ravijnen ontstaan.

Alleen zeer deskundige medicijnmannen kunnen dit gif verwijderen. Met hun rug naar de wind schuiven zij met een lange stok het spul tot ver buiten het dorp. Missionarissen die in het gebied gewerkt hebben bevestigen dat er enkele plaatsen zijn waar alle leven op een onverklaarbare manier verdwijnt. Het rottende hout is 's nachts fosforiserend. De mensen zijn zeer angstig voor deze verschijnselen.

Veel van de verhalen over po fit heb ik niet kunnen opschrijven, laat staan naderhand reconstrueren, omdat voor mij elke logische lijn erin ontbrak. Soms ging het over gif dat kon springen als sprinkhanen en waarvan niemand, ook de eigenaar niet, kon voorspellen waar het heen zou gaan. Dan waren er verhalen over gif dat wel teruggenomen kon worden, dan weer over gif dat men duidelijk in het voedsel kon zien zitten, hoewel dat echter weer niet voor iedereen zichtbaar was.

Enige algemene trekken uit die verhalen zijn dat de spreuk die over de materie uitgesproken of gefluisterd wordt van groot belang is en dat elke ingewijde zo zijn eigen geheimen heeft. Altijd moet iedereen beducht zijn voor de werking van po fit die hij niet kent.

Tenslotte vermeld ik nog dat in sommige verhalen middelen van de medicijnmannen van de Manikion- en Mention bevolking ten oosten en zuidoosten van de Aifat genoemd werden. Zo zou men daar het dodelijke middel wesén kennen en het middel ita dat doden weer tot leven kan wekken. Daarover ontbreken echter nadere gegevens.

De initiatie.

De initiatie van nieuwe medicijnmannen geschiedt op een afgelegen plaats in het oerwoud. Ingewijden, die het initiatief tot de initiatie nemen, bouwen een laag en breed huis van het type sepiach. Zij gebruiken de materialen die men normaliter voor de bouw van een gewoon amach wora = huis in de tuin, gebruikt. Over de wijze waarop de initiandi geselecteerd worden kreeg ik nogal uiteenlopende informatie. Het is niet onmogelijk dat het van geval tot geval enigszins verschillend geschiedt. De meeste mannen vertelden dat zij indertijd door de oudere medicijnmannen gedwongen werden, soms met geweld, om het huis binnen te gaan. Anderen vertelden hoe alle jonge mannen uitgenodigd werden om het nieuwe initiatiehuis te komen bezichtigen. Eenmaal aanwezig kozen de leidende medicijnmannen een aantal van hen uit en zij werden gedwongen het huis binnen te gaan. De anderen moesten zich snel uit de voeten ma-

ken.

Er was ook een jonge man die nog niet lang geleden geïnitieerd was die vertelde dat hij vrijwillig het huis was binnengegaan toen zijn vriend eenmaal daartoe gedwongen was. Hij beweerde dat lang niet iedereen gedwongen moest worden. Sommigen waren echter bang. Anderen probeerden een excuus te vinden in het feit dat zij gedoopt waren. In die gevallen moesten de leiders van de initiatie wel tot dwang overgaan.

Enkele vrouwen vertelden mij hoe zij destijds van hun zonen afscheid genomen hadden. De vrouwen huilden terwijl zij alle oude bezittingen van de jongen zoals wapens, kleding en sieraden vanuit het huis toegeworpen kregen. In het huis hoorden zij de jongens eveneens huilen.

De leeftijd van de initiandi ligt in het algemeen tussen vijftien en twintig jaar, maar uit sommigen verhalen blijkt dat uitzonderingen zowel naar boven als naar beneden voorkwamen.

Over de duur van de initiatie lopen de meningen nogal uiteen. Er zijn mensen die beweren dat twee jaar de normale termijn is, anderen daarentegen spreken over minder dan een jaar. Jongeren merkten daarbij op dat de ouderen vroeger nog geen besef hadden van weken, maanden en jaren. De drie initiaties die tijdens mijn verblijf plaatsvonden in Konchavach, Ayata en Fatem varieerden in duur van negen tot dertien maanden. In die gevallen had het bestuur echter aangedrongen op een snelle afsluiting van de initiatie.

Zowel door het nederlandse als het indonesische bestuur werd geprobeerd om een eind te maken aan de initiatiepraktijken. De voornaamste motieven daartoe komen voort uit het feit dat in deze initiatie de kerngegevens van de culturele traditie van generatie op generatie overgedragen worden. Gevreesd wordt dat zolang deze praktijken blijven bestaan de weerstand tegen verandering, ontwikkeling, opbouw, of hoe men het soms ook noemt, niet zal verdwijnen. Hetzelfde geldt voor de traditionele machtsverhoudingen omdat de macht van de popot zeer nauw verbonden is met zijn macht als medicijnman. Ook wordt als motief genoemd dat de medicijnman het gebruik van de moderne medische verzorging zou belemmeren. Van de zijde van de zending vroeg men in 1970 aan het plaatselijk bestuur om met strafmaatregelen tegen de initiatiepraktijken op te treden omdat deze niet te verenigen zouden zijn met het christelijk geloof en met de intentie van het vijfjarenplan van de indonesische regering in Jakarta. Hoewel men in misselekringen weinig waarde toekeende aan de medicijnman, zijn werk en de initiatie en ook niet inzag hoe mensen het katholicisme en het vertrouwen in dergelijke gebruiken in zich konden verenigen, toonde men er niettemin begrip voor dat deze traditie bleef voortbestaan.

Van werkelijke vooruitgang, opbouw en wezenlijke verandering was immers geen sprake en de medische verzorging was in de laatste jaren snel verslechterd. Mensen afkomstig uit het gebied van de Ayamarumeren beweerden dat daar de laatste initiatie plaatsgevonden had in het jaar 1956 en dat men ook nu nog geen aanstalten maakte om het oude gebruik weer te herstellen. De r a j a van Awawasi vertelde dat in zijn omgeving de laatste initiatie in 1960 gehouden werd en dat hij er ook nu nog niet voor voelde om weer te beginnen.

De belangrijkste initiatiefnemer van de initiatie in de omgeving van het dorp Konchayach waarvan ik het slotfeest meemaakte, voerde als belangrijkste motief aan om het gebruik weer in ere te herstellen dat er in de laatste twee jaren veel ernstige ziektes en sterfgevallen voorgekomen waren. Hij wees erop dat er onder de jongeren door het afschaffen van de initiatie vrijwel geen medicijnmannen meer voorkwamen die in staat waren om mensen te genezen. Hij kon weinig vertrouwen hebben in het werk van de zusters in het hospitaal van Awawasi "omdat daar evenveel mensen gestorven waren". Bovendien was de zuster ver en de medicijnman dichtbij.

De dag waarop hij de initiatie begonnen was viel samen met het huwelijk van een bestuursambtenaar. Pas na maanden werd bij het bestuur, zending en missie

bekend dat er weer een initiatie gaande was. Daarop werd door het bestuur bevolen om onmiddellijk deze praktijken te stoppen, maar het duurde daarna nog vier maanden voor aan dit bevel gehoor gegeven werd.

De benaming voor de initiatie is ka on of ka u on. Deze term wordt ook gebruikt bij de transacties van de doeken en de plaatsen waar dit van oudsher geschiedde = atuoch seka on. Volgens informanten is de betekenis in beide gevallen gelijk, namelijk het voortzetten van de traditie. Het initiatiehuis noemt men samu on of ook wel ka u on.

Op alles wat er gedurende de initiatie in het huis gebeurt en wat er aan traditie overgeleverd wordt rust een zeer strenge geheimhoudingsplicht. Het is allemaal po senuk = voorbehouden aan ingewijden. Hoe streng men die plicht opvat bleek uit het feit dat uiteindelijk maar een jonge man bereid was om iets te vertellen. Toen hij zich echter realiseerde wat voor hem en zijn verwanten de gevolgen zouden kunnen zijn wanneer bekend werd dat hij de geheimhouding verbroken had, kreeg hij problemen met zijn toezegging aan mij dat hij een en ander zou vertellen. Omdat zijn vrees voor repercussies mijns inziens gerechtvaardigd was en omdat vroeg of laat bekend zou worden dat hij mij informatie gegeven had, heb ik besloten hem niet verder te vragen.

Hoe zwaar het doorbreken van de geheimhouding wordt opgevat blijkt uit een mededeling van de missionaris die in 1963 te Awawasi verbleef. Een man uit de clan Kosecho van ongeveer 45 jaar werd opeens zeer spraakzaam en hij vertelde in het openbaar over zijn vroegere ervaringen in ka u on. Iedereen was ervan overtuigd dat hij gek geworden was en de medicijnmannen besloten hem in het oerwoud aan een boom te binden totdat hij door uithongering zou sterven. Omdat men echter maatregelen van het bestuur vreesde probeerde men daarvoor de toestemming van de missionaris te krijgen. Deze velde een Salomonsoordeel en ging accoord op voorwaarde dat men de man elke dag eten zou brengen. Hij deed dat in de hoop dat men de man na enige dagen wel weer vrij zou laten. Na enkele weken werd bekend dat men de man, met een zware steen om zijn hals, in een diepe watergrot geworpen had.

De volgende gegevens omtrent de gebeurtenissen en de inhoudelijke aspecten van de initiatie betreffen niet meer dan wat de oningewijden daaromtrent weten.

Gedurende de eerste dagen mogen de initiandi het huis overdag niet verlaten en 's nachts alleen wanneer het niet regent. Zij zitten naakt gehurkt langs de wanden van het huis en hun enige voedsel bestaat uit taro en po pat, een gewas met groenrode bladeren. Na de eerste dagen komt daarbij sati = kleine riviervis en auf mpe = hete sagobrei. Alle andere voedingsmiddelen zijn mpau = taboe. Gedurende de hele periode worden de haren niet afgeschoren.

Oudere medicijnmannen wisselen elkaar af als instructeurs. Zij leren de jonge mannen hoe zij kleding moeten maken, hoe zij moeten jagen met jachtmedicijn, Hoe zij gewassen kunnen verbouwen en hoe zij de groei kunnen stimuleren. Zij leren hoe po fit en po tekif te bereiden, de spreuken en de gebaren die daartoe geëigend zijn. Zij leren ook hoe zij tij'ens hun slaap naar de andere wereld van de geesten saweron kunnen gaan om de nawian = schaduwgeest van een zieke of bewusteloze terug te halen. Zij leren ook allerlei behandelwijzen van de diverse ziektes. Zij leren voorts hoe de geesten van overledenen die de dorpsbewoners het leven zuur maken te verdrijven en ook hoe zij moeten handelen wanneer de kwade kracht musyuoch dood en verderf zaait.

Gedurende het verblijf in het initiatiehuis is het de jonge mannen op straffe van dood verboden vrouwen te zien, laat staan sexuele omgang te hebben. Ook de instructeurs mogen tijdens hun bemoeienis met de initiatie geen omgang met een vrouw hebben. Het zou eenmaal voorgekomen zijn dat de vrouw van een medicijnman toch in verwachting raakte gedurende deze periode. Na de geboorte werd het kind direct gedood.

De toegangspaden naar het initiatiehuis zijn met taboetekens afgezet. Niemand zal het ook wagen om het huis te naderen "want de mannen zijn vervuld van een dodelijke kracht, ze zijn verzengend heet". Zelfs in tijden van oorlog en wraakacties ontzag men wederzijds de initiatiehuizen en de mensen die daarin verbleven.

Elke dag wordt er in de dorpen waaruit een of meer jongens geïnitieerd worden voedsel verzameld en op een vaste plaats in het oerwoud neergelgd. Schreeuwend geeft men te kennen dat het voedsel opgehaald kan worden.

De buit die de jongens tijdens hun jachtoefeningen verzamelen mogen zij zelf niet opeten. Wel de oudere medicijnmannen die het initiatie leiden.

Tegen de tijd dat de initiatie beëindigd zal worden beginnen de verwanten in het dorp een volledig nieuwe uitrusting voor de jongens te maken. De moeders en zusters en andere vrouwelijke verwanten maken een nieuwe slaapmat, versierd met rode en blauwe draadfiguren. Er worden nieuwe schouderstasjes gevlochten, eveneens met kleurige patronen. Men maakt nieuwe kralenbanden en van zeer fijne vezels worden been- en armbandjes gevlochten. Het schijnt dat de uittocht uit het initiatiehuis meestal wat vertraagd wordt vanwege het feit dat de verwanten de uitrusting nog niet gereed hebben.

In januari 1971 heb ik in het dorp Konchayach de uittocht uit het initiatiehuis meegemaakt. Terwijl de medicijnmannen onder een afzak vlak bij het dorp de jonge mannen gereed maakten voor hun intocht in het dorp gingen veel dorpsbewoners en gasten naar de rivier om zich te baden. Vrijwel iedereen droeg een nieuwe schaambedekking en veel sieraden. Midden in het dorp werd een dansvloer taro gebouwd. Een half uur voor de intocht kwamen twee medicijnmannen uit het oerwoud met een rood mengsel in een blad. Iedereen kreeg een beetje van het spul op de borst gesmeerd ter bescherming van de verzengende hitte die van de ray tena = geïnitieerden en de ray u on charia = oudere medicijnmannen, zou uitgaan. Iedereen moest ook vermijden om de ray tena in de ogen te zien want dat zou absoluut dodelijk zijn.

Grote opwinding maakte zich van kinderen en volwassenen meester toen de dansende groep medicijnmannen en neophyten onder het uitstoten van strak ritmische klanken het dorp binnenkwam. De buitenste gelederen werden gevormd door de reeds eerder geïnitieerde medicijnmannen. De meesten van hen droegen een zwarte of donkerblauwe schaambedekking, sommigen gebruikten rode textiel alhoewel dat niet geheel volgens de gewoonte scheen te zijn. Om het voorhoofd en kruislings over de borst droegen zij kralenbanden, sommige helemaal wit, anderen zeer kleurrijk. Tussen het voorhoofdsbandje waren opzij bussels paradijsvogelveren gestoken. Om de hals droegen de meesten een kralenbandje waarvan een min of meer ronde slagrand van een varken of een grote krokodillentang hing. In de buitenste hand, links of rechts al naargelang hun positie ten opzichte van de in het midden dansende neophyten, hielden de medicijnmannen recht op en op schouderhoogte het kapmes. Midden tussen hun oudere collega's dansten een tiental jonge mannen die zojuist geïnitieerd waren. Hun kleding en sieraden waren rood en kleurrijk en alle voorwerpen waren duidelijk nieuw. Om het voorhoofd droegen zij een band van kleine stukjes bamboe waarin rode en blauwe kakatoeveren gestoken waren. Over de schouder hing een nieuwe draagtas waarin een rijk versierde slaapmat. Zij dansten met neergeslagen ogen en het hoofd voorover.

Toen het gezelschap in het midden van het dorp aangekomen was draaiden de leiders zich om en beduidden de groep dat zij weer terug moesten dansen naar de grens van dorp en oerwoud. Dit herhaalde zich nog twee maal. Intussen had een man een tam varken aan een van de hoekpalen van de dansvloer taro gebonden en met een stok probeerde hij het dier dood te knuppelen. Toen dit niet snel genoeg lukte en de dansende groep al weer naderbij kwam, stak hij het varken met zijn kapmes in de hals. Een voor een stapten de oude en nieuwe medicijnmannen op het varken alvorens de dansvloer te betreden. Toen eenmaal alle mannen op

de vloer aangekomen waren veranderde het ritme van zang en dans. Na tien minuten verliet de hele groep weer de dansvloer en vertrok naar het afdak in het oerwoud net buiten het dorp.

Tijdens dit hele gebeuren bleven de dorpsbevolking en de gasten eerbiedig op een afstand toezien. Sommige vrouwen huilden, naar zij later zeiden, vanwege het weerzien van hun zoon. Voor middernacht gingen nog tweemaal enkele mensen langs de huizen om voedsel voor de medicijnmannen op te halen. Kinderen dans-ten intussen op de dansvloer. In alle huizen werd druk gepraat en gegeten. Behalve het reeds gedoodde varken werden er nog drie varkens geslacht en in stukken verdeeld.

Tegen middernacht klonk wederom het ritmische gezang en gestamp van de medicijnmannen en in het licht van de volle maan dansten het gezelschap met blinkende kapmessen en dansende veren weer naar de dansvloer. Nog altijd hielden de neophyten midden in de groep de ogen neergeslagen. Gedurende twee uur dans-ten zij tesamen met de medicijnmannen op de dansvloer. Daarna werden zij weer teruggeleid naar het verblijf buiten het dorp. De oudere medicijnmannen keer-den terug en dansten tesamen met de dorpsbevolking en de gasten tot zonsop-gang. Daarop koerden de medicijnmannen eveneens terug naar hun eigen verblijf en de meeste mensen legden zich ter ruste in hun eigen huis of dat van hun verwanten.

's Morgens om tien uur klonk van twee zijden van het dorp het ritmische ge-luid van de naderende medicijnmannen. Van de ene zijde kwamen de mannen van het dorp Konchayach, van de andere zijde de mannen van het dorp Yarat die bij dezelfde initiatie betrokken geweest waren. Dansende vrouwen met kloppe-rende bamboestokken gingen de mannen tegemoet en achteruit dansend begeleid-den zij de medicijnmannen tot midden in het dorp. Daar vermengden zich de twee groepen tot een kleurrijke hossende massa. Naderhand werd mij verteld dat de vrouwen met hun vuurtangen voor de mannen uitdansten alsof "zij hete taro uit het vuur haalden". De mannen waren immers vervuld van een verzengende hitte of kracht. De eerste twee keer durfden de vrouwen de mannen niet te naderen omdat hun nabijheid zeer gevaarlijk was. Nu zij al twee maal in het dorp geweest waren golden de medicijnmannen reeds als voldoende afgekoeld'.

Nadat de hele groep en een aantal dorpsbewoners, zowel vrouwen als mannen, op de dansvloer gedanst hadden kregen allen de gelegenheid om de nieuw geini-tieerden te aanschouwen. Mij werd speciaal de gelegenheid geboden om foto's te maken. Nog altijd echter stonden de jongens met neergeslagen ogen en ge-bogen hoofd en ook in de nabijheid van hun naaste verwanten keken zij niet op en zij wisselden geen woord. Zij maakten een ingekeerde en verdoofde in-druk. Na enkele uren werden zij weer naar hun eigen verblijf terug gebracht. De oudere medicijnmannen vertelden mij dat de jongen vanaf de volgende dag elke keer wat langer in het dorp zouden mogen blijven. Voorlopig was het hen niet toegestaan tesamen met vrouwen in één vertrek te slapen. Dit zou nog een maand duren. Gaandeweg zouden zij weer moeten wennen aan het gewone voed-sel, behalve die soorten vlees, vis en planten die voor hen taboe geworden waren. Die taboe's bleken voor elke jongen verschillend te zijn. Later ver-telde mij een van de jongens dat hij in de eerste dagen na zijn terugkomst in het dorp kleine stukjes normaal voedsel mocht proeven. Indien hij ziek zou worden zou ook dit voedsel voor hem alsnog taboe verklaard worden. Gedurende de eerste maand na de uittocht uit het initiatiehuis dragen de neop-hyten dagelijks hun sieraden en hun kunstig gevlochten kapsel blijft behouden. In principe moeten ook de oudere medicijnmannen en de overige bevolking hun sieraden blijven dragen, maar in feite kwam daar niet veel van terecht. Oude-re mensen beweerden dat dit vroeger wel gebeurde. Na 28 dagen, bij de volgende volle maan, volgt nog een feestelijke bijeen-komst van bescheidener omvang ani kariu = het losmaken van de haren, genoemd.

De sieraden worden afgelegd behalve de gevlochten been- en armbandjes en het haar wordt afgeschoren tot het normale kapsel. Vanaf dat moment nemen de nieuwe medicijnmannen weer geheel deel aan het dagelijkse maatschappelijk leven.

Deze initiatie is een overwegend mannelijke aangelegenheid. Vroeger is er ook een dergelijke initiatie voor medicijnvrouwen geweest fəniə mikiə genaamd. Het woord kiə betekent zowel navelstreng als de rode busseel gevlochten koordjes die de vrouwen om de heupen dragen. In Ayawasi leven nog enkele oude vrouwen die deze initiatie nog meegemaakt hebben. Overigens heb ik geen aanwijzingen dat men ook dit gebruik weer in ere zou willen herstellen.

De macht van de medicijnman.

Zodra de mensen ervaren dat hun mogelijkheden tekort schieten bij het afwe- ren van een dreigend onheil of in het bereiken van een bepaald doel doen zij een beroep op de medicijnman.

Naast dit vertrouwen bestaat er zeer zeker ook een vrees voor de medicijnman omdat hij zijn macht ook binnen het kader van zijn eigen belangen kan aanwen- den.

Bovendien valt uit diverse situaties en verhalen op te maken dat ieder zich bewust is van het feit dat de ingewijden omgaan met krachten waar ook zij slechts ten dele invloed op kunnen uitoefenen.

Over het algemeen stelt men zijn vertrouwen allereerst in de medicijnmannen van de eigen verwantengroep. Bij bepaalde ziektegevallen nam men echter zijn toevlucht tot een of enkele medicijnmannen die de faam hadden ten aanzien van die ziekte over een bijzondere macht te beschikken.

In een geval dat hieronder nog uitvoeriger vermeld zal worden, namen de medi- cijnmannen van Ayawasi zelfs hun toevlucht tot zeer deskundig geachte medi- cijnmannen uit de Maréstreek, niettegenstaande het feit dat men doorgaans met de bevolking van die streek op nogal gespannen voet leeft.

Bij de behandeling van gezondheid, ziekte en dood kwamen reeds de meeste as- pecten van de macht van de medicijnmannen aan de orde. Ik volsta er mee om ze nog eenmaal kort te vermelden

- het bieden van bescherming tegen velerlei onheil door de vervaardiging en leverantie van po tekif = spreuken, middelen en handelingen die naderend onheil kunnen afweten.
- de vervaardiging en leverantie van po fit = spreuken, middelen en hande- lingen die aan anderen gericht schade kunnen berokkenen en zelfs de dood kunnen bewerkstelligen.
- het belezene van allerhande mengsels die tot genezing van zieken moeten leiden.
- het opvangen en interpreteren van de natuurlijke geluiden en gebeurtenis- sen als zijnde de taal en de signalen waarmee de voorouders hun wensen en grieven bekend maken.
- het terughalen van de schaduwgeest van een zieke of bewusteloze uit de we- relt van de voorouders waarheen die geest door een kwaadwillende voorou- dergeest ontvoerd is.
- het onderkennen en bestrijden van de werking van een kapes fane = varkens- geest die bezit neemt van het lichaam van een vrouw en van daaruit dood en verderf zaait.
- het raadplegen van de voorouders = ray mo po mawe om in zeer moeilijke ge- vallen van ziekte en dood, vooral wanneer er aan kapes fane gedacht wordt, tot de juiste maatregelen te kunnen beslissen.

Een aspect, het verjagen van gevaarlijke vooroudergeesten en het terugdringen van de dodelijke kracht musyuoeh in het water, kan nog nader toegelicht worden.

Tijdens mijn verblijf maakte ik driemaal mee dat de geest van een overleden dorpsbewoner s'nachts uit het dorp verdreven werd. De eerste keer betrof het de kapes = geest van een oude man die kort voor mijn aankomst in Ayawasi tijdens het vissen in een watergrot verdwenen was. Een jonge man die hen nagedoken was had zijn lichaam niet meer kunnen vinden. In het tweede geval ging het om de kapes van mijn informant die door het wilde varken gedood werd. Dit sterfgeval bracht men in verband met de kracht musyuoeh. De derde keer ging het om de kapes van de vrouw die zichzelf door het drinken van het giftige wortelsap om het leven gebracht had.

Bij deze gevallen van ray mutu kapes = de mensen verjagen de geest, waren niet alle dorpsbewoners betrokken. Alleen die mensen die zich door de geest bedreigd voelden namen deel aan deze ceremonie.

In de vooravond kwamen de medicijnmannen van de betrokken groepen met belezen bladeren en rode mengsels uit het oerwoud en zij verzamelden zich in een van de huizen. In de andere huizen zaten de mensen fluisterend bijeen. Ieder luisterde gespannen naar elk geluid in de omgeving van het huis. Het vuur moest laag blijven branden en niemand mocht met een zaklantaarn spelen. Op eens klonk er een schurend geluid alsof iemand met een hard voorwerp op de buitenwanden van het huis kraste. Daarop sprongen alle mensen uit het huis en gillend en zwaaiend met de belezen takken die zij van de medicijnmannen gekregen hadden, holden zij allen in de richting van de rivier. Achter hen aan renden de medicijnmannen die met hun takken en bladeren de wegsnellende mensen op de rug sloegen. Naderhand bleken veel mensen rode vlekken op de rug te hebben en ik maakte daaruit op dat de medicijnmannen hun rode mengsel aan de bladeren gesmeerd hadden. De mensen zelf verklaarden dat dit bloedvlekken waren die ontstaan waren doordat kapes hen op de rug geslagen had. Ook vertelde men dat ieder die tijdens deze ceremonie om zou zien naar de medicijnmannen ter plekke zou sterven. Sommigen beweerden na afloop een zwarte schim in het oerwoud te hebben zien vluchten. Anderen legden zich zonder verder commentaar te rusten.

Nadat de bovengenoemde man door het varken gedood was en men zijn lichaam op dezelfde plaats begraven had, moest zijn gezin net zo lang in het huis in hun tuin blijven tot de medicijnmannen de dodelijke kracht musyuoeh door de ceremonie ka tuof in de rivier teruggedreven zouden hebben. Het was zijn vrouw en kinderen ten strengste verboden om in het dorp of in een andere tuin te komen want musyuoeh zou hen zeker achtervolgen. Slechts medicijnmannen uit de naaste kring van verwanten mochten gedurende die periode naar het gezin toegaan. Op een avond, ongeveer zeven weken na het ongelukkige sterfgeval, verzamelden zich vele mensen uit Ayawasi en Mosun, in dit geval ook mensen die niet direct tot de naaste verwanten gerekend konden worden, in de buurt van de tuin waar het gezin zich ophield. Aan de rand van de tuin werden enkele afdakken van stokken en bladeren gebouwd. Nat en kil vanwege de ononderbroken neerstromende regen hurkten de mensen dicht bijeen. Het was verboden vuren aan te leggen omdat musyuoeh op het licht zou afkomen.

Voor deze ceremonie had men twee befaamde medicijnmannen uit het dorp Yarat uitgenodigd. Onder hun leiding verzamelden zich alle medicijnmannen op een plaats in het oerwoud buiten het gezicht en het gehoor van de aanwezigen. Na verloop van tijd kregen alle aanwezigen po tekif, in dit geval belezen bladeren, ter bescherming tegen musyuoeh. Geen mens mocht rode kleren of sieraden dragen "want musyuoeh drinkt bij voorkeur bloed".

In de loop van de avond voegden zich de eigen medicijnmannen bij de kleumende en hongerende mensen.

Tegen middernacht klonk de roep van de vogel woy die in verband gebracht wordt met de vooroudergeesten. Duidelijk was dit iemand dat geluid nabootste. Alle medicijnmannen sprongen op en riepen kapes mesuoeh = de geest beweegt of danst. In het nachtelijk duister renden zij wild in het rond en staken met

puntige stokken in de aarde. Toen zij na verloop van ongeveer een kwartier terugkeerden toonden zij bij het licht van een zaklantaarn de met rode kleurstof besmeerde punten van de stokken.

Ter verklaring legde men uit dat overal waar musyuoeh voorbijgaat druppels bloed op de aarde vallen. De medicijnmannen hadden met hun stokken in de bloeddruuppels gestoken.

Nadat zich dit tafereel nog twee maal herhaald had vertrokken weer enige medicijnmannen, naar men zei om een krachtdadig mengsel te maken dat musyuoeh zou aantrekken.

Tegen zonsopgang klinkt opeens weer de nagebootste roep van de vogel en onder aanvoering van de medicijnmannen die nog onder het afdak achtergebleven waren rent ieder met zijn belezen bladeren in de hand of in het haar in de richting van de rivier. Voor hen uit rent een van de medicijnmannen die geheel met rode stof besmeerd is. Achter de hollende mensen volgden de met kralen en sieraden en zwarte schaambedekking getooide medicijnmannen die met langwerpige rode bladeren = tach asfe en brandnetelbladeren = afa kapes waaraan rode kleurstof zit op de rug van de mensen slaan. De schreeuwende en buitelende rode man duikt in de rivier en spat als een wilde om zich heen. Op de oever verdringen zich de dansende en gillende mensen. Dan duikt de rode man onder water en duikt verder weer op, gewoon als een donkere mens, geen spoor van de rode kleurstof nog op zijn lichaam. Gezamenlijk trekt men weer terug naar de tuin waar het gezin van de overledene en de naaste verwanten in het huis achtergebleven zijn.

Terwijl het al wat lichter begint te worden steken de medicijnmannen het huis in brand. Zo te zien springen alle mensen naar buiten, maar op het moment dat de vlammen al langs alle wanden lekken springt opeens een man met een zwarte lendedoek en zonder sieraden naar buiten en rent in de richting van de rivier. Onmiddellijk zet iedereen de achtervolging in onder het schreeuwen van po kenu, po kenu - duister ding. Ook hij duikt in het water en wanneer hij weer tegen de oever op klimt schijnt opeens de ceremonie afgelopen te zijn.

Alle aanwezigen zoeken in de tuin naar voedsel en in de haastig aangelegde vuurtjes worden taroknollen, cassave en mais geroosterd.

Ondertussen legt een van de medicijnmannen mij uit dat de rode kapes die ik zag musyuoeh was die nu in de rivier afgekoeld en verdwenen is. Po kenu was volgens hem de kapes van de overledene die nog in het huis achtergebleven was. Ook deze was nu voorgoed naar saweron - het verblijf van de vooroudergeesten verdwenen.

Na het eten trokken de meeste mensen naar atuoch seka on = de plaats waar volgens traditie doeken geruild worden. Daar worden alle rechten en verplichtingen van de overledene inzake de doekenruil geregeld. Tevens ontvangen de medicijnmannen uit Yarat doeken voor hun verleende diensten.

Naderhand vertelde een van de medicijnmannen dat telkens wanneer iemand op een onverklaarbare wijze, dat wil zeggen niet door po fit of kapes, om het leven komt, musyuoeh op deze wijze verdreven wordt.

1 Begrippen

In de eerste fase van mijn onderzoek liet ik mij nog al te zeer leiden door een model van sociale organisatie dat gebaseerd is op vrij statische en duidelijk bepaalde groepen en subgroepen. De gegevens die ik verzamelde hadden dan ook betrekking op de criteria voor het toebehoren tot de diverse groeperingen. De bewoners van het centrale heuvelland van de Vogelkop onderscheiden lokale geslachten of zoals Sahllins noemt 'territorial clans' (1). Het betreft groeperingen waarvan de leden zich bewust zijn dat zij gezamenlijk een territorium bezitten. De benaming van de groep is identiek met de benaming van dat territorium. De meeste volwassen mannen van de groep leven op eigen grondgebied. Een gemeenschappelijke afstamming van alle leden valt niet te demonstrenen en in de praktijk baseert men het lidmaatschap eenvoudigweg op het feit dat iemand een kind is van een man van de territoriale clan.

Enkele van deze clans kennen een twee- of driedeling op basis van een nadere gebiedsaanduiding. Ook binnen deze territoriale subclans kunnen de leden geen gemeenschappelijke afstamming aantonen.

Verspreid over het territorium leven kleine groepen verwanten die ik territoriale lineages zou willen noemen. Deze lineages bestaan uit een aantal mannelijke, traceerbare bloedverwanten met hun gezinnen. Meestal leven er in de groep nog een aantal personen die ooit bij de kern van de lineage aansluiting vonden. Voor de periode van de dorpsvorming leefden deze kleine verwanten groepen in naburige tuinen of gezamenlijke tuincomplexen. Nu, enkele decennia na de dorpsvorming, blijkt uit de ligging van de tuinen en uit de samenstelling van de tuincomplexen dat dit samenlevingspatroon nog vrijwel onveranderd bestaat.

In de dorpen vinden we een meer of minder groot aantal van deze lineages bijeen. Hun gezinswoningen staan dicht bij elkaar en bij voorkeur in de nabijheid van hun eigen grondgebied of het pad dat daarheen voert. Aldus weerspiegelt de structuur van het dorp in grote lijnen de structuur van de verdeling van de clangronden.

Zowel in het dorp als in de voedseltuin hebben de meeste gezinnen een eigen woning. Meer dan de helft van de gezinnen heeft een of enkele verwanten in hun woning opgenomen.

Gaandeweg mijn onderzoek werd het mij steeds duidelijker dat het groepenmodel van de sociale organisatie van beperkte waarde is bij een poging om de dynamische en interactionele aspecten zoals ceremoniële ruil, huwelijksregeling, macht, sociale nabijheid en distantie te verduidelijken.

De reconstructie van het verwantschapssysteem en vooral het onderzoek naar de functionele betekenis van het systeem leerden mij dat ik de dynamische aspecten ook niet binnen dat kader op een bevredigende wijze kon verhelderen.

Steeds weer stuitte ik op het gegeven dat deze mensen veelvuldig opereren in een veel wijdere kring van relaties dan die van de directe verwanten.

In de derde fase van mijn onderzoek was ik erop gericht om een beeld te vormen van de relaties die voor het individu met het oog op zijn diverse belangen van betekenis zijn. Ik trachtte verwanten, vrienden en niet-vrienden tot en met vijanden in concentrische cirkels rondom Ego te plaatsen, en wel op een continuüm van sociale nabijheid en distantie. Ik ontmoette daarbij veel problemen, vooral waar het de gevarieerde belangen van Ego betrof.

Tijdens het uitwerken van mijn onderzoeksmateriaal maakte ik kennis met de analyse van sociale organisatie in termen van network, Ego-cell, partial network, action set, coalition en dergelijke (2). Met toenemende spijt dat ik tijdens mijn onderzoek nog niet met deze benadering vertrouwd was, begon ik mijn veldwerkgegevens met nieuwe ogen te bezien. Inmiddels ben ik ervan over-

tuigd dat begrippen als netwerk en coalitie ons dichterbij een goed begrip van het ceremoniële ruilsysteem, dat in deze cultuur zo'n grote rol speelt, kunnen brengen.

Bij mijn beschrijving van de huwelijksregeling, de ceremoniële transacties en de machtsverhoudingen gebruik ik het begrip netwerk in de zin van een ego-cel waaromheen in concentrische cirkels ego's actuele, intieme relaties tot en met ego's potentiële relaties gesitueerd kunnen worden. Dit 'egocentrische' netwerk is uiteraard uniek voor elk individu en in principe onbegrensd. Voor zover het hier Ego's verwanten betreft zou het begrip kindred (3) gebruikt kunnen worden. Omdat voor de mensen van de Ayfat behalve verwanten ook vrienden, niet-verwanten een grote rol spelen, hanteer ik het begrip netwerk. Met Mitchell (4) ben ik van mening dat het onderscheid tussen groep en netwerk niet een kwestie van tegenstelling maar van verschil in abstractieniveau is. Het subjectieve, onbegrensde netwerk ligt dichterbij de werkelijke interactie dan de objectief bepaalde groep.

Met coalitie bedoel ik een tijdelijke alliantie van onderscheiden belanghebbers voor een specifiek doel. In dit geval vormt de regeling van een nieuw huwelijk het specifieke doel van een coalitie. Uit huwelijkscoalities vloeien langdurige en verplichtende relaties voort die op hun beurt weer een grote rol spelen in de vorming van nieuwe coalities en vooral ook bij het ontstaan, handhaven en veranderen van de machtsverhoudingen in de samenleving (5). In dit hoofdstuk wil ik allereerst een inzicht geven in de verschillende groeperingen. Vervolgens geef ik een reconstructie van het verwantensysteem en tenslotte probeer ik het patroon te geven van de relaties die in een netwerk voorkomen. De huwelijkscoalities komen aan de orde in het hoofdstuk over ceremoniële ruil.

2 Clan, subclan en lineage.

Binnen het kader van de in het vorige hoofdstuk genoemde groepen die men onderscheidt op basis van taal, dialect en streek zijn de bewoners van het heuvelland gegroepeerd op basis van bloedverwantschap en grondgebied.

Ray tapam = de mensen van de grond, zo duiden de bewoners zichzelf aan als zij, op eigen grond zijnde, aan willen geven dat zij daar thuis zijn en dat zij daar de grootste zeggenschap uitoefenen. Soms noemen zij zichzelf ook wel ra mayr = de mensen die de stam, het hoofdbestanddeel vormen. De associatie van de verwantengroep met de stam van een boom en een boom in zijn totaliteit is nog sterker in de aanduiding rana voor de grondbezitters, inclusief de voorouders. Verscheidene mensen legden mij uit dat rana een korte vorm van ara na = een hoog gewaardeerde boom waarvan de vrucht op dubbelzinnige wijze vergeleken werd met de vagina. Uit de onmiskenbare gelijkenis verklaarde men de associatie met afstamming en grond.

De meest gangbare term voor de verwantengroep op het niveau van de clan is 'fam'. Dit woord, dat ook elders in Irian voor verwantengroep gebruikt wordt, stamt niet uit de eigen taal. Sommige auteurs (6) suggereren dat dit woord zou komen van het Maleise spraakgebruik of van het nederlandse woord familie. Voor alle informanten betekende het woord fam de patrilineaire verwantengroep met inbegrip van de personen die door huwelijk of anderszins buiten het eigen grondgebied leven.

Ik ontdekte echter ook enkelingen en kleine groepjes verwanten die de clan van een vrouwelijke voorouder volgden. Door mij geconfronteerd met deze, althans in mijn ogen, tegenstrijdigheid, verklaarden mijn informanten dat het eenieder vrij is te kiezen of hij de clan van vader dan wel die van moeder zal volgen. Het is echter gebruikelijk, zo voegde men eraan toe, dat mensen de clan van vader volgen. Oude informanten beweerden dat dit 'altijd' al zo geweest was. Elmborg (7) en Pouwer (8) wijzen erop dat het wellicht onder invloed van bestuur, zending en missie, die voor hun registratie familieleden wilden horen,

gebruikelijk geworden is om de naam van vader's zijde als familienaam te noemen.

Het gebruik van de term clan en de gewoonte om vader's clannaam over te nemen mag niet uitgelegd worden in die zin dat we hier met een ondubbelzinnige patrilineaire organisatie te doen zouden hebben. In de praktijk van het dagelijkse leven blijkt er een levendige bilaterale interactie te zijn. Zoals ik later zal aantonen berust de verwantschapsterminologie op duidelijke bilaterale principes.

Keer op keer drong zich bij mij de gedachte op dat het hier een uiterst flexibele sociale organisatie betreft die te verklaren valt uit de levensomstandigheden waarin alle mensen, verwant of niet verwant, van vader's zijde of van moeder's zijde, van levensbelang zijn. De vraag blijft hoe de bilaterale principes en interacties zich verhouden met het duidelijke accent op vader's zijde waar het grond en daarmee verbonden clanlidmaatschap betreft. Het komt mij voor dat in deze de existentiële betekenis van de grond en de werkverdeling tussen man en vrouw een rol spelen. De grond is veel meer dan een toevallige plaats om te wonen. Het eigen gebied is primair de levenswereld voor elk individu. Van de ouders, die thuis zijn in het gebied, leren de kinderen wat eetbaar en wat giftig is, wat goed drinkwater is en wat niet, wat bruikbaar is, waar gevaren schuilen, waar bepaalde dieren zich ophouden, waar belangrijke gebeurtenissen hebben plaatsgevonden, waar de voorouders 'aanwezig' zijn. Het grondgebied wordt voor elk opgroeiend kind meer en meer een wereld van materiële en immateriële betrekkingen, een belangrijk veld vol betekenissen.

Voor de volwassenen is het grondgebied de allereerste bestaansvoorwaarde. Zonder grond zou betekenen zonder voedsel, betrouwbaar drinkwater, bouw materiaal, brandhout, medicijnen, sieraden, enzovoorts.

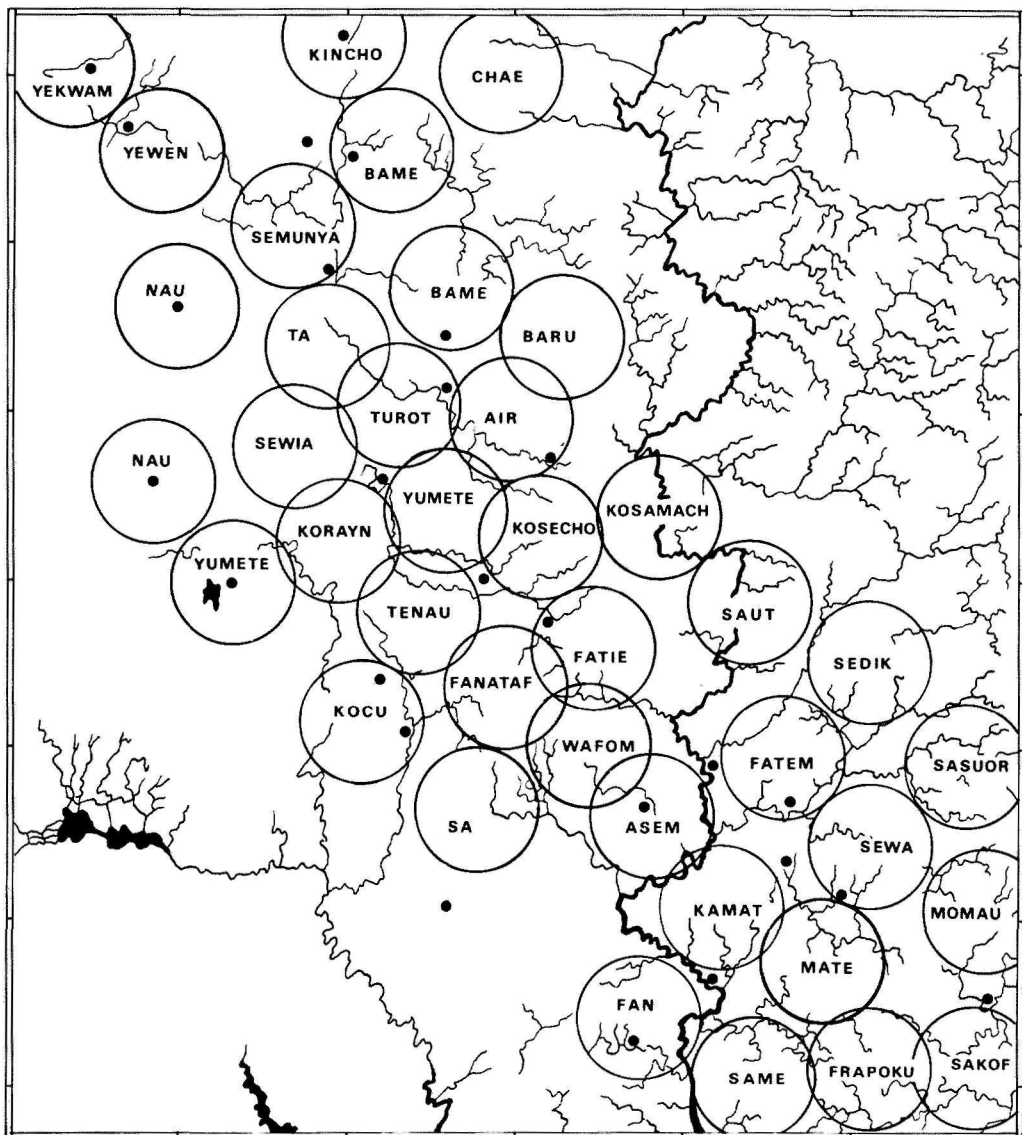
Het grondgebied heeft ook betekenis als veiligste plaats. Zeker in vroeger tijden was het bij wraakacties en overvallen zaak om snel vluchtwegen en schuilplaatsen te vinden. Ook tijdens mijn verblijf bleek verschillende malen dat het grondgebied nog deze betekenis heeft. Niemand kent beter de weg in het gebied dan de bewoners zelf.

De arbeidsverdeling tussen beide seksen leidt ertoe dat de man en zijn zoons op een andere wijze vertrouwd zijn met het grondgebied dan de vrouw en haar dochters.

De man en zijn zoons zwerven door het gebied bij de jacht, de visvangst, het zoeken naar allerlei materiaal en aldus raken zij verbonden met het gehele gebied. Voor de vrouw en haar dochters ligt dat anders. Zij zijn veel meer op de voedseltuin geconcentreerd. Hun verbondenheid met het grondgebied is veel beperkter.

Ieder volwassen lid van een clan kan globaal aanduiden waar de grenzen van het clangebied liggen, maar van nauwkeurige grenzen is geen sprake. Hier en daar wordt een heuveltop, een grot, een rivier of een bepaalde boom aangewezen als markerings van het raakpunt van twee clangebieden. Wat oudere mensen weten in het oerwoud nog plaatsen aan te wijzen waar vroeger, en een enkele keer ook nu nog, de onderhandelingen en ruiltransacties tussen twee naburige clans plaatsvonden. Van deze plaatsen zegt men dat zij precies op de grens van twee clangebieden liggen. De benaming is atuoch saka on - de plaats waar mensen volgens traditie ruilen. Momenteel hebben deze plaatsen aan betekenis ingeboet omdat de leden van naburige clans zich vrijer en zonder al te veel wantrouwen voor onderhandelingen en ruil op elkaars grondgebied begeven. De enkele gevallen die ik meemaakte waarbij deze plaatsen nog wel een rol speelden betroffen nogal emotioneel geladen conflicten waarbij men rekening hield met harde eisen en mogelijke wraakacties of gevechten.

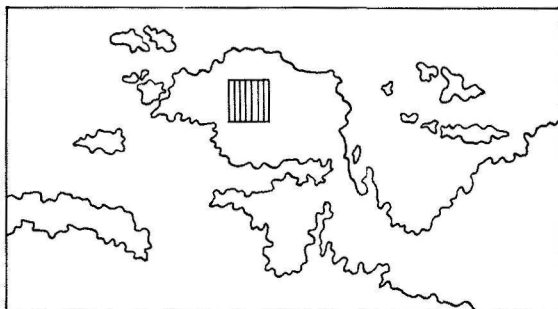
Binnen de clan en het clangebied maakt men wel een twee- of driedeling op basis van een nadere gebiedsaanduiding. Ten noordwesten van Ayawasi bijvoorbeeld leeft de clan Turot. Zij presenteren zich als ray Turot - de mensen



kaart 4: CONCENTRATIES VAN CLAN-

LEDEN

0 5 10 15 km



Turot, terwijl zij hun grondgebied aanduiden als tapam Turot = de grond Turot. Men onderscheidt drie subclans Turot-sachmana in de buurt van Ayawasi, Turot-frasak in de omgeving van het dorp Konchayach en Turot-faytésiar in het gebied tussen de dorpen Man en Yarat. Informanten uit deze drie groepen zeggen dat zij oorspronkelijk stammen van de Turot-atá. Het woord atá betekent zoveel als begin, bron. Een traceerbaar verband tussen de drie subclans kon niemand mij geven, en de meeste informanten wekten de indruk weinig waarde aan deze onderscheidingen te hechten. Uit het genealogisch onderzoek bleek echter wel dat leden van twee subclans met elkaar kunnen huwen, terwijl er geen enkel geval was van een huwelijk binnen een subclan. In de verklaring van dit feit legde iedereen veel meer nadruk op de principes van de ceremoniele ruil dan op de onderverdeling in subclans.

Het niveau van groepering, boven dat van het gezin, waarop deze mensen hun verwantschap kunnen traceren is dat van lineage. Zelden telt een lineage meer dan vijf gezinnen. Vroeger leefden zij in naburige tuinen of in gezamenlijke tuincomplexen bijeen. Wat de tuinen betreft en de samenleving in het oerwoud is er niet veel veranderd. Meestal zijn het de gezinnen van een vader met enkele zoons of van enkele broers. In het dorp leven meestal verscheidene lineages van een clan of subclan dicht bijeen. Toch is het eerst en vooral de eigen lineage die in de dagelijkse interactie en bij gezamenlijke activiteiten zoals het bouwen van een huis of het aanleggen van een tuin een belangrijke rol speelt. Binnen de lineage wordt onderlinge hulp vanzelfsprekend geacht en nooit eist iemand daarvoor een directe tegenprestatie.

In de bevolkingsregistratie van de missie betreffende 18 dorpen in het oostelijk en westelijk Ayfatgebied en het Maregebied worden 101 clans genoemd. In totaal gaat het om 3173 mensen. De omvang van de clans varieert van 6 tot 261 leden. Het is echter vrij zeker dat niet alle leden van de diverse clans zijn meegeteld omdat verscheidene leden van een clan door huwelijk of migratie buiten het gebied terecht gekomen kunnen zijn.

Kaart 4 geeft globaal aan waar zich concentraties van leden van de diverse clans in het Ayfatgebied en het Maregebied bevinden. Voorzover er al sprake zou zijn van duidelijke grenzen, ontbreken gegevens omtrent de grootte van de clangebieden.

Naar men zegt hebben er vroeger clans met andere namen in het gebied geleefd. Hun nakomelingen presenteren zich nu onder de gangbare clannamen. Zo schijnt de vroegere clan Je nog voort te leven in de clans Jewen, Jekwam en Jesnat. Enkele oude mensen kunnen zich herinneren dat zij vroeger tot de clan Je gerekend werden. Een dergelijk verdwijning in de geschiedenis overkwam in de laatste twintig jaar de clan Seru. Morenteel presenteren zich nog slechts twee mensen onder die naam terwijl uit het genealogisch materiaal blijkt dat de clan een en meer generaties terug talrijker was. De meeste afstammelingen zijn zich in de loop der tijden tot naburige groepen gaan rekenen.

Er zijn daarentegen ook aanwijzingen dat kleine groepen zich gaan noemen naar een bepaald stuk grond om zich te onderscheiden van een grote clan waartoe zij verwantschappelijk behoren. Zo onderscheidt zich de groep Sewia van de clan Korayn en de groep Kosufunia van de clan Tenau. In beide gevallen bleek de wens om zich te onderscheiden voort te komen uit onvrede met de machtsverhoudingen binnen de grote clan.

Zoals wij later nog uitvoeriger zullen vermelden blijkt bij een aantal clans in Ayawasi vertegenwoordigd het besef te bestaan dat hun voorouders van elders afkomstig waren.

3 De dorpsamenleving.

Tot voor enkele tientallen jaren leidden de bewoners uit dit gebied een seminomadisch bestaan. Woonplaats en centrum van het gehele sociale en culturele

leven waren de voedseltuinen die op een geschikte plaats in het oerwoud werden aangelegd. Kleine groepjes verwanten, in feite een lineage, trokken naar een nieuwe tuin zodra de oude uitgeput begon te raken. Soms spreekt men over deze kleine groep als kretia. Met de naburige groepjes voelde men zich ray tapam = de mensen van de grond, in tegenstelling tot ray ro rit = de mensen van elders, dat wil zeggen van andere clans en zelfs subclans. Het begrip ray ro rit was vroeger, en is ook nu soms nog wel, geassocieerd met vrees en argwaan. Sinds de pacificatie en de toename van de interactie in ruimer kring dan van de kleine lineage worden minder mensen met ray ro rit betiteld.

De dorpsvorming was bepaald geen initiatief van de bevolking zelf. Het waren bestuursambtenaren, zendelingen en missionarissen met hun andere opvattingen over orde, organisatie en vooruitgang die aandrongen op grotere en permanente wooneenheden. Het proces van dorpsvorming verliep gelijktijdig met de penetratie van vreemde machthebbers. Voor het gebied ten zuiden van de Ayamarumeren voltrok zich een en ander in de drie decennia voorafgaand aan de tweede wereldoorlog, voor het gebied ten noorden van de meren de twee decennia na dien. Behoudens enkele individuele uitzonderingen woont nu de hele bevolking in dorpen.

Dat de bevolking vrij gemakkelijk gehoor gaf aan de oproep tot dorpsvorming heeft zeer zeker te maken met de verwachting onder de traditionele leiders dat loyaliteit ten aanzien van de vreemdelingen zou leiden tot positieverbetering, zowel in materieel als in sociaal en politiek opzicht. Het dorp, kerk, onderwijs, gezondheidszorg en loonarbeid werden gezien als 'tekenen' van een betere levenssituatie. Hoe sterk deze verwachting geweest moet zijn wordt duidelijk wanneer we horen welke problemen de verandering van woonpatroon met zich meebracht. De bevolking, en vooral de vrouwen, moesten eraan wennen dat zij dagelijks of enkele malen per week van het dorp naar de tuinen en terug moesten lopen. Niet zelden betekent dat enkele uren gaans, dikwijls nog met een zware last op de rug bestaande uit baby, voedsel en brandhout. Het gezinsverband veranderde doordat de kinderen bij de onderwijzer in het dorp bleven terwijl de ouders voor tuinwerkzaamheden en jacht, visvangst en dergelijke activiteiten het oerwoud in trokken. Meermalen is dit de oorzaak geweest van emotionele conflicten tussen ouders en onderwijzers. In veel gevallen vormde ook de samenstelling van het dorp een netelig probleem doordat groepen die van oudsher elkaar niet zonder wantrouwen, vrees en spanning konden ontmoeten nu vrijwel dagelijks met elkaar geconfronteerd werden. De lineage als meer of minder intiere leefgemeenschap begon aan betekenis te verliezen maar de onderlinge argwaan wegens kwade bedoelingen en praktijken verdween niet op slag uit de onderlinge relaties binnen het dorp. Ook voor het leiderschap en de machtsverhoudingen betekende de dorpsamenleving een verandering. Traditionele rivalen werden collega's in een samenleving waarin nog niemand goed gewend was. En tegelijkertijd moest ieder wennen aan de aanwezigheid en macht van vreemdelingen in het gebied.

De eerste zes jaren na de bestuursoverdracht in 1963 werden gekenmerkt door guerilla en militaire bezetting. De bevolking moest machteloos toezien hoe gezondheidszorg, werkgelegenheid en materiële bevoorrading verslechterden. Voor de oudere generatie in het gebied ten noorden en ten noordoosten van de Ayamarumeren verminderde daarmee de motivatie om in dorpen bijeen te wonen. Velen zochten hun heil in de beslotenheid van de voedseltuinen. Vanwege de guerilla werden zij echter door de militairen gedwongen om elke avond naar het dorp terug te keren.

Hoewel er tijdens mijn verblijf vrijwel niets meer te merken was van de onrust van de voorgaande jaren bleven de dorpschouften uit vrees voor een nieuwe confrontatie met militairen aandringen op ieders aanwezigheid in het dorp. Tijdens mijn onderzoek verbleven de ouderen slechts zelden in het dorp. 71j

gaven er de voorkeur aan om in de rust en de intimiteit van hun tuinhuis de laatste jaren door te brengen ' dicht bij het voedsel en een eigen plaats om je behoefte te doen'. Alleen voor medische verzorging of voor bijzondere gebeurtenissen verschenen zij in het dorp.

Ouders met schoolgaande kinderen zijn sterk aan het dorp gebonden. Wanneer zij voor enkele weken naar hun sago-areaal gaan, nemen zij hun kinderen mee of zij vragen naaste verwanten om voor hun kinderen te zorgen.

De opgroeiende jeugd geeft de voorkeur aan de dorpsleven omdat er meer vertier is dan in de beslotenheid van de tuin.

Het grootscheeps aangekondigde plan tot reorganisatie van de dorpen "Gaya Baru" genaamd werd vooral door de ouderen met grote scepsis ontvangen. Tijdens een toespraak waarin een bestuursambtenaar veel beloftes deed en veelvuldig over ontwikkeling en vooruitgang sprak, fluisterde een oude man tegen mij ray mesochsoch = die kerels belazeren ons. Het grootste bezwaar van de volwassenen zit in het gebrek aan goede tuingrond in de nabijheid van een groot dorp en de lange afstanden die velen dientengevolge dagelijks zullen moeten afleggen. "Maar", zo zegt men, 'we zullen wel moeten anders stuur het bestuur weer militairen'.

4 Gezin en wooneenheid.

Het gezin en de gezinshuis zijn van fundamentele betekenis in het sociale en culturele leven van de bewoners van het Avfatgebied. Vanwege het tweeledige woonpatroon, de tuin en het dorp, beschikt vrijwel elk volledig gezin over twee huizen.

Amach wora = huis in de tuin, dat gebouwd is van dunne boomstammetjes en boomschors en meestal nogal hoog en eenvoudig van constructie is, vormt de meest eigen en intieme plaats van het gezin. In dat huis kan men rusten, luieren, vrijen, vertroetelen en eten zonder gestoord te worden door de nabijheid van anderen. Rondom de vuurplaats wochat die een centrale plaats in het ene vertrek inneemt hebben vader en moeder en de kinderen meestal hun eigen plekje. Terwijl vader aan zijn zoontje laat zien hoe een pijlpunt gesneden moet worden of vertelt over allerlei zaken die een jongen behoort te weten, wijst moeder aan haar dochter hoe zij het vuur gelijkmatig kan doen branden, hoe taro geroosterd moet worden, hoe draagtassen gevlochten worden en onderwijl vertelt zij over alles wat een goede vrouw moet weten en kunnen. Zodra de taro geroosterd is maken vader en moeder het voedsel schoon van de as en geven hun kinderen te eten. De groente die in een bamboe gekookt is wordt op bladeren of bordjes of in eetbakjes van boomschors gelegd en doorgegeven. Na het eten strekt de man zich uit, valt in slaap of speelt wat met de kinderen of zijn hondje. Moeder en dochter verwijderen zorgvuldig alle etensresten. Wanneer de vrouw en dochters in de tuin werken herstelt de man de omheining, jaagt in de omgeving op klein wild of probeert in de nabije rivier wat vis te vangen.

Zodra het begint te waaien en het gedruis van de naderende regen te horen is klimt men langs de schuine, ingekeepte boomstam het huis binnen om te schuilen. Als de hevige regen- en windvlagen door de vele openingen en kieren en door het bladerdak striemen kruipen ouders en kinderen dicht bijeen en kijken kleumend en zwijgend voor zich uit.

Het gebeurt nu nog betrekkelijk zelden dat het gezin in het tuinhuis overnacht. Keert men om wat voor reden ook niet tegen de avond naar het dorp terug dan vormen de uren tussen avondmaal en slapengaan een hoogtepunt in het gezinsleven. Bij het flakkerende vuur dat licht en warmte geeft rookt vader zijn pijp of shagje en vertelt langzaam en met lage stem verhalen over de eerstelingen Siwa en Mafif of over de jacht, de doekenruil of wat ook. Soms vertelt moeder met hoge en zachte stem op reciterende manier haar verhalen. Wanneer de kinderen in de rust van deze stemmen en de nachtelijke oerwoudge-

luiden in slaap gevallen zijn leggen ook man en vrouw zich te rusten. Meestal ligt de moeder met haar baby en haar dochters aan de ene zijde van het vuur, de man met zijn zoons aan de andere zijde. Tegen de morgen, wanneer het kouder wordt en de dunne sarongdoek te weinig bescherming biedt kruipt men dicht bijeen op zoek naar warmte. Soms klinkt in de nacht het gehuil van een kind. Kort daarna flakkert het vuurtje op, een lage mannenstem mompelt wat en een vrouw zingt zachtjes haar kind in slaap. Dan doven de vlammen en verstrijken de uren totdat het licht door de kille nevelslierten heen een nieuwe dag contour geeft. Zodra het eerste licht door de kieren van het huisje dringt ontstaat er wat gestommel. Een kind huilt, vader snauwt kribbig en moeder daalt langzaam en stil langs de steile boomstam naar beneden. Met een sarong over haar hoofd en schouders loopt zij naar de rand van de tuin om haar behoeften te doen. Terug in het huis stookt zij het vuur wat op en pakt enkele maiskolven uit haar draagtas om die boven het vuur te roosteren. Met hun armen kruislings over hun rillende lichaam gevouwen gaan ook vader en kinderen naar de rand van de tuin. Weer in het huis zitten zij gehurkt aan hun maiskolf te knagen terwijl zij kijken naar de schuine strepen die de zon door de nevel in het oerwoud trekt, naar de glinsterende waterdruppels in een spinneweb of naar de eerste dieren die ontwaakt zijn.

Toch is het ook in deze intieme omgeving dat de felste conflicten tussen man en vrouw uitgevochten worden. Soms vallen er gewonden, steekt een dronken man zijn huis in brand of werpt een vrouw van razernij haar kind in het vuur. Het is hier dat een vrouw van woede, wanhoop of verdriet het giftige wortelsap fo bereidt en drinkt om van het leven af te zijn. Hier worden met bezoekende verwanten en ruilrelaties moeilijke en gespannen onderhandelingen gevoerd. Min of meer gedwongen door de sociale verplichtingen zit een gezin hier soms lange tijd opgescheept met een of meer verwanten die geen eigen woning of gezin hebben. Het is bij voorkoor in deze omgeving dat oude mensen afscheid nemen van hun verwanten op wie zij in hun laatste hulpbehoevende periode geheel aangewezen waren. Volwassenen herinneren zich maar al te goed hoe de mensen vroeger in tijden van vijandelijkheden wakend en gespannen in een tuinhuis bijeen zaten, lettend op elk signaal dat kon duiden op een overval en wraakactie. Dit gezinsleven was en is, zij het in mindere mate, het alledaagse maar tegelijk meest intense facet van het leven van de Ayfatbewoners.

Het leven van een gezin in amach k a m p u n g = huis in het dorp vertoont veel overeenkomsten maar het is minder vrij en intiem. De gezinshuizen staan er dicht bijeen en een luid gesprek ontlokt gemakkelijk commentaar vanuit omliggende woningen. De spontane en vrije uitingen van het tuinhuis worden hier wat zachter en bedachtzamer vanwege de sociale contrôle. Veel meer dan in de tuin wordt het gezinsleven hier doorkruist door verwanten en bezoekers die in en uit het huis lopen. Vooral tijdens de maaltijden roept dat nogal eens wat wrevel op. Als er een niet bijster intieme verwant in het huis verblijft keert ieder zich tijdens het eten met zijn gezicht naar de wand in plaats van in een kring om het vuur te zitten. De intimiteit van het tuinhuis zoekt ieder dan in zijn eigen hoekje in het huis in het dorp. Angst voor zwarte magie en hinderlijke bemoeienis van buitenstaanders bepalen in meer of mindere mate de interactie binnen het gezin.

Veel meer dan dat in het tuinhuis het geval is heeft men hier te maken met inwoning. De meeste volledige gezinnen hebben een eigen woning in het dorp. Soms gebeurt het dat een pas gehuwd stel nog bij verwanten inwoont totdat hun eigen huis gereed is. Het komt ook voor dat een oud echtpaar dat kinderloos was of van wie de kinderen reeds gehuwd zijn bij het gezin van een jongere verwant inwonen. In veel dorpswoningen verblijft behalve het gezin van de hoofdbewoner ook nog een onvolledig gezin van een gestorven verwant. Deze inwoning draagt dikwijls een blijvend karakter. En dan zijn er meestal nog een aantal simit = volwassenen die om wat voor redenen ook niet gehuwd zijn. In de meeste geval-

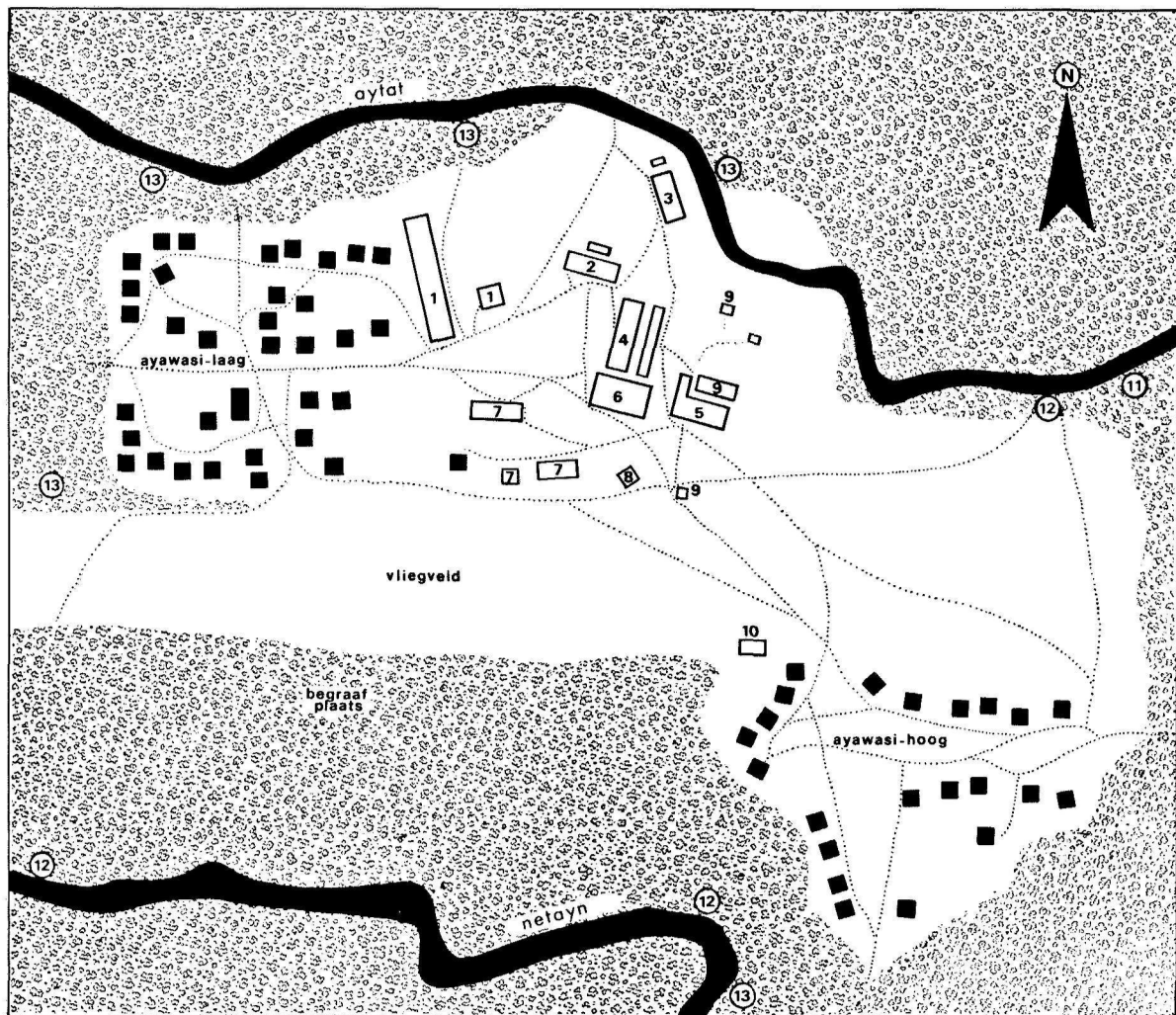
len betreft het mannen voor wie eenvoudigweg geen vrouw meer te vinden was, beter gezegd geen vrouw die bereid was met hen te trouwen. In een komisch spraakgebruik noemt men die mannen b u j a n g - te laat = vrijgezel-te laat. Deze vrijgezellen hebben meestal meer dan een gezin waarbij zij van tijd tot tijd verblijven. Tenslotte vinden we in een gezin ook nog wel eens pleegkinderen wier ouders beiden zijn overleden. Soms ook zijn het kinderen die vanwege ruiltransacties, bijvoorbeeld na de dood van een verwant door de groep worden opgeëist terwijl de vader of moeder elders blijft of naar elders vertrekt. Inwonenden die tezamen met het gezin van de hoofdbewoner een wooneenheid vormen leiden vaak wat betreft tuin en voedsel en bezittingen hun eigen leven. Het gezin deelt niet vanzelfsprekend zijn voedsel met de inwonenden. Aanvankelijk is dat wel het geval met inwonende kinderen, maar zodra die wat ouder zijn, bijvoorbeeld een jaar of twaalf, dan wordt erop aangedrongen dat zijzelf al voor een deel in hun levensonderhoud gaan voorzien. In de tuin van het gezin krijgen zij dan een eigen hoekje waar zij hun voedsel kunnen verbouwen. Van alle inwonende volwassenen wordt verwacht dat zij bijdragen aan de voorraad brandhout. Gedurende de nacht kruipen alle bewoners van een huis dicht bijeen om zo warm mogelijk te liggen. Zelden kwamen ernstige conflicten voor onder de leden van een dergelijke wooneenheid. Het feit dat men eigenlijk alleen in de avond en de nacht bijeen woont, een zekere tolerantie en het wederzijds in acht nemen van een paar verplichtingen waarborgen de rust en stabiliteit waarbij alle leden van de wooneenheid belang hebben. Het gezinsleven in het dorp is door deze omstandigheden wat afwisselender en grootschaliger dan in de tuin, maar het is zeker ook minder vrij en intiem. Het is dan ook niet verwonderlijk dat men na de dorpsvorming en ook bij alle plannen tot reorganisatie van de dorpen sterk blijft hechten aan het gezinsleven in de tuinwoning.

5 Het dorp Ayawasi.

Nu de bewoners van het Ayfatgebied de overgang van semi-nomadische naar sedentaire leefwijze nog maar nauwelijks voltooid hebben en zij misschien slechts de eerste fase van dorpsvorming achter de rug hebben lijkt het mij goed, al was het alleen maar met het oog op een eventuele restudy, om een gedetailleerd beeld te geven van de voorgeschiedenis, de structuur en de organisatie van het dorp Ayawasi waar ik het grootste deel van mijn onderzoeksperiode heb gewoond.

Bij mijn aankomst in juli 1969 bestond Ayawasi uit twee, op ongeveer honderd meter van elkaar liggende, groepen huizen (kaart 5). Later bouwden enkele gezinnen hun woningen ten noorden van de missiepost aan de overzijde van de rivier. Het zuidelijke deel van het dorp ligt op een heuvel en om die reden spreekt men van atuoch u - plaats-hoog, of van Ayawasi-d i a t a s = Ayawasi-boven of hoog. Het westelijke deel ligt lager op een vlak terrein en men spreekt van atuoch elé - plaats-laag, of van Ayawasi-d i b a w a h = Ayawasi-beneden of laag. De gezinnen die het derde deel van het dorp vormden waren op enkelen na afkomstig uit Ayawasi-hoog. Hun groepje huizen op de noordelijke oever van de rivier Aytat heb ik nooit anders horen noemen als k a m p u n g t o l a k = het dorp dat zich afgescheiden heeft. In het vervolg zal ik de drie delen aanduiden met Ayawasi-hoog, Ayawasi-laag en Ayawasi-over de rivier.

In vergelijking met de bevolkingspyramides van andere dorpen in het Ayfatgebied en Maregebied (bijlage II) heeft Ayawasi een brede basis. Dat in de leeftijdsgroep 10 - 19 jaar het aantal mannelijke inwoners betrekkelijk gering is, komt doordat een aantal van hen voor studie of loonarbeid tijdelijk in de kustplaatsen verblijft. Voor de relatief lage aantallen mannen en vrouwen in de leeftijdsgroep 20 - 29 jaar heb ik geen verklaring. Duidelijk is dat er een mannenoverschot met betrekking tot huwelijksmogelijkheden is.



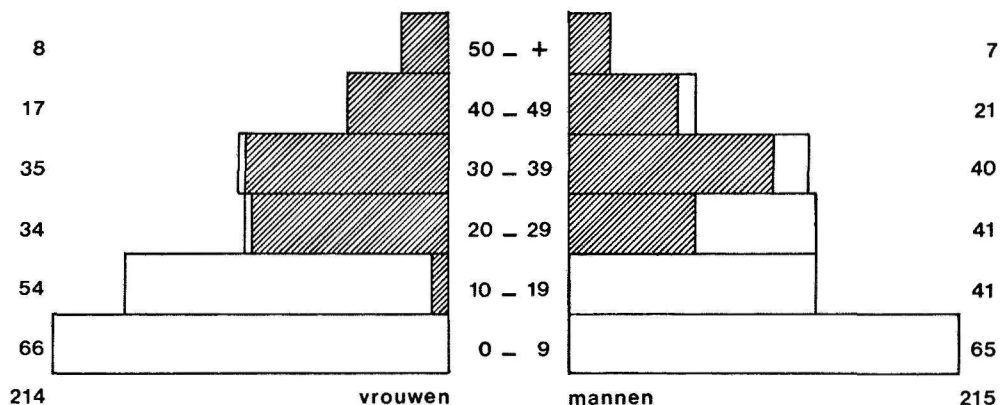
kaart 5: AYAWASI

DORPSPLAN 1-11-1969

-  oerwoud
-  rivier
-  dorpswoning
-  gebouwen missie
-  voetpad

- 1 school
- 2 hospitaal
- 3 internat
- 4 woning zusters
- 5 woning paters
- 6 kerkgebouw
- 7 woning onderwijzers
- 8 woning timmerlieden
- 9 magazijnen
- 10 harsmagazijn
- 11 drinkwater
- 12 badplaats
- 13 wc

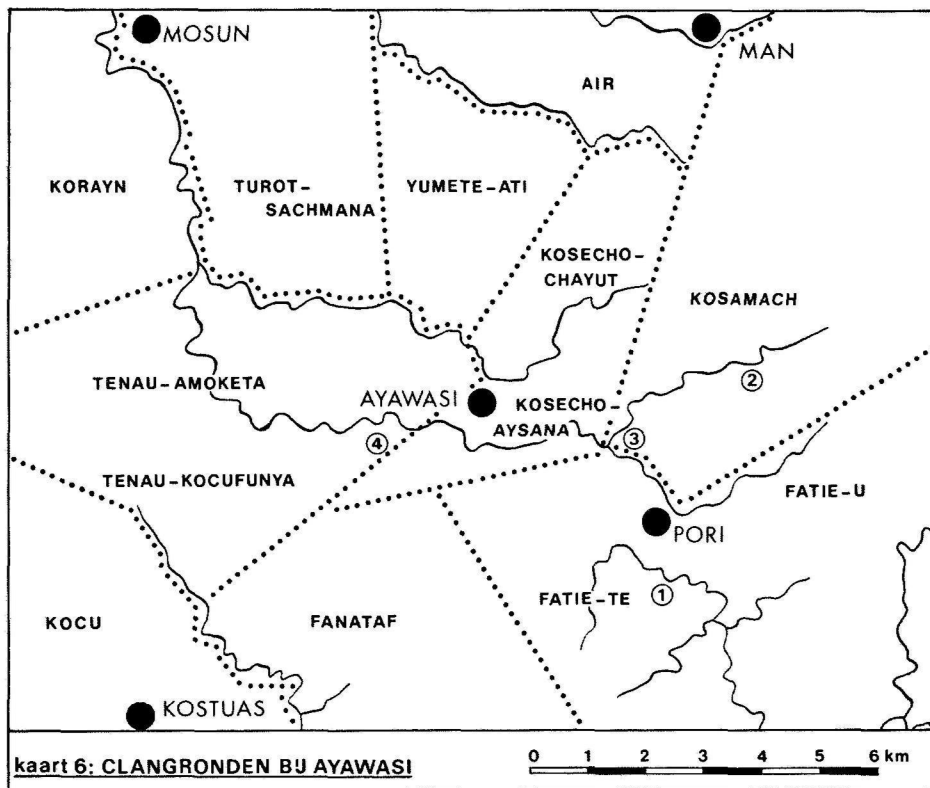
0 25 50 75m



tabel 6 : samenstelling van de bevolking van Ayawasi naar leeftijd en sexe (febr.1971)

▨ gehuwd/gehuwd geweest

Vanaf het jaar 1950 zijn de huidige inwoners van Ayawasi wat vroeger of later betrokken geraakt bij pogingen om een dorp te vormen. Een lineage van de clan Fatie met enkele gezinnen uit de clans Wafom en Kosamach hebben in de jaren 1953 tot 1958 gewoond in het dorp Kauf (kaart 6 no. 1). Er zijn wat tegenstrijdige berichten over een klein dorp dat bestaan zou hebben uit enkele gezinnen van de clan Kosamach op een plaats ten oosten van Ayawasi (kaart 6 no. 2). Enkele mensen zeggen dat het eigenlijk eerder een groot tuincomplex dan een dorp geweest is terwijl de mensen die er gewoond hebben volhouden dat het een dorp was. Een aantal gezinnen uit de clans Fatie en Frasawi zouden ten zuiden van het huidige dorp Bori op de plaats Unupu bijeen gewoond hebben. Dezelfde groep met enkele gezinnen uit de clan Wafom zouden later in de buurt van de scheiding van de rivieren Ayfat en Unachim het dorp Frampu gevormd hebben. De dorpen Kauf, Unupu en Frampu bestaan niet meer. Ongeveer halverwege het pad Ayawasi - Pori ligt de plaats die aya wasi = water dat verdampt, genoemd wordt. Het is daar dat rond 1953 gezinnen van de clans Fatie, Kosecho en Fanataf het eerste dorp Ayawasi vormden (kaart 6 no. 3). Na ongeveer twee jaar gebeurde het dat de oudste en invloedrijkste man van het dorp tijdens een ernstig conflict zijn oudste zoon dodelijk met zijn bijl verwondde. De daarop volgende spanningen, ruzies en angsten waren voor de tweede zoon, het huidige dorpshef Simon Upach Fatie, aanleiding om met een aantal gezinnen uit te zien naar een nieuwe plaats. Tezamen met Martin Waysafo Tenau, de huidige r a j a van Ayawasi en enkele andere dorpen, vormde hij het tweede dorp Ayawasi op de zuidelijke oever van de rivier Netayn (kaart 6 no. 4). In dit dorp woonden fragmenten van de clans Fatie, Tenau, Turot, Jumete, Fanataf en enkele gezinnen van de clans Air, Kosecho, Kosamach en Wafom. Enkele maanden voordat het missievliegveld, waaraan men allen had meegeholpen, voltooid werd besloten Simon Upach Fatie en Martin Waysafo Tenau ieder weer een eigen dorp te stichten in de nabijheid van het vliegveld. De voornaamste beweegredenen om weer uiteen te gaan lag in de veelvuldige conflicten die tussen



de diverse groepen oplaaiden. Aldus ontstond in 1959 Ayawasi-hoog onder leiding van Simon en Ayawasi-laag onder leiding van Martin. In de loop der jaren sloten zich nog meer gezinnen van de clans Kosecho en Kosamach aan bij Ayawasi-hoog onder leiding van Marcus Kosamach. De gezinnen uit de clans Jumete, Turot en Air in Ayawasi-laag staan dan onder leiding van Ofipomin Jumete. Deze vier met name genoemde leiders zijn nu de door het bestuur erkende dorpschefs. Alle vier nemen zij ook binnen de traditionele machtsverhoudingen belangrijke posities in. De groep die tijdens mijn verblijf het derde deel van Ayawasi vormden stond onder leiding van Marcus Kosamach. Bij hen voegden zich in 1971 enkele gezinnen uit het inmiddels opgeheven dorp Man. In oktober 1969 telde Ayawasi-laag 246 inwoners en Ayawasi-hoog 187. Bij mijn vertrek in maart 1972 telde Ayawasi-over de rivier 80 inwoners.

De clans in Ayawasi.

De clan Tenau, in oktober 1969 met 76 leden in Ayawasi vertegenwoordigd, heeft zijn gronden ten westen en zuidwesten van het dorp. Op drie na rekenen deze mensen zich tot de subclan Tenau-amoketa. In de omgeving van het dorp Kostuas leeft de subclan Tenau-choway en in de buurt van het dorp Komurkek de subclan Tenau-serfir. De meeste leden van Tenau-amoketa beweren dat hun gebied van herkomst in de omgeving van Komurkek ligt. Enkele ouderen onder hen zijn er echter stellig van overtuigd dat de hele clan 'gekomen' is van het gebied Choway

ten zuiden van de Ayamarumeren. Hun voorouders zouden langs de oostzijde van de meren noordwaarts getrokken zijn.

De bovengenoemde drie mensen zijn leden van de subclan Tenau-choway die hun tuin hebben op het grondgebied van de clan Fanataf waartoe de moeder van het gezinshoofd behoort.

Een vijftal gezinnen van de subclan Tenau-amoketa noemt zichzelf bij voorkeur Tenau-kosufunia, een toevoeging die ontleend is aan het heuvelland ten zuiden van Ayawasi waar zij hun tuinen hebben. De wens om zich te onderscheiden komt voort uit ongenoegen over het dominerende optreden van de sterke mannen van Tenau-amoketa, met name de raja Martin Waysafo Tenau.

De 36 leden van de clan Jumete die allen in Ayawasi-laag wonen hebben hun gronden ten noorden van het dorp. Zij noemen zichzelf Jumete atf ter onderscheiding van de subclans Jumete-jum in de omgeving van het dorp Siti en Jumame en Jum-pres, beide laatsten in het gebied ten zuiden van de Ayamarumeren. De Jumete's van Ayawasi weten dat hun voorouders nog niet lang geleden vanuit de omgeving van Siti oostwaarts trokken. Merkwaardig is dat ook zij beweren dat hun meest oorspronkelijke gronden liggen in het gebied Choway ten zuiden van de meren.

De clan Air, die geen subclans kent, is met 27 leden een van de kleinste groepen in Ayawasi. Zij hebben hun tuinen in het gebied Fan ten noorden van de gronden van de Jumete's. Een aantal gezinnen die naar men zegt eigenlijk tot de clan Air behoren, rekenen zich tot de nog noordelijker levende clan Baru. Als verklaring daarvoor zeggen zij bij een grote clan te willen horen en ook dat zij voorzien dat de clan Air zal uitsterven. Gevraagd naar de voordelen van het behoren tot een grote clan verklaarde elke informant direct dat het in een grote clan veel gemakkelijker is om aan ceremoniële ruilgoederen te komen.

De clan Turot neemt ondanks het feit dat zij met niet minder dan 66 leden vertegenwoordigd is een aparte positie in. De leden van de voorgaande drie clans nemen de positie in van ray tapam = mensen van de grond. Zij beschouwen de Turot's als ray ro rit = mensen die van elders komen. De Turot's onderscheiden drie subclans Turot-sachmina, waartoe het merendeel van de leden in Ayawasi behoort, met hun gronden ten noordwesten van het dorp aan de overzijde van de rivier Aytat; vervolgens Turot-frasak in de omgeving van het dorp Konchayach en tenslotte Turot-faytesiar in het gebied tussen de dorpen Man en Yarat. Van deze laatste twee subclans zijn ook enkele leden in Ayawasi woonachtig. Deze drie subclans beschouwen zich als afstammelingen van Turot-atá, een groep van reeds lang overleden voorouders, alhoewel niemand de verwantschap kan traceren.

Veruit de meeste leden van de vier genoemde clans voorzover in Ayawasi vertegenwoordigd, wonen in Ayawasi-laag. De volgende vier clanfragmenten wonen in Ayawasi-hoog, behoudens enkele gezinnen en individuen die in Ayawasi-laag hun intrek genomen hebben.

De leden van de clan Kosecho, met 41 leden in Ayawasi, beschouwen zichzelf als de meest oorspronkelijke bewoners van het gebied rondom het huidige dorp. Men onderscheidt twee subclans: Kosecho-aysana met hun gronden ten zuiden van Ayawasi, en Kosecho-chayut met hun gronden ten noordoosten van het dorp.

De clan Fanataf telt in Ayawasi 28 leden. Behalve deze groep is er nog een kleine uitstervende tak in het gebied ten noorden van Ayawasi en in de dorpen Kostuas en Kostuwer wonen nog enkele gezinnen. De Fanataf's zijn zich bewust van het gevaar dat hun clan dreigt uit te sterven. Hun tuinen liggen halverwege Ayawasi - Kostuas in een gebied dat zij eveneens Fan - ataf = plaats met ijerzhoutbomen, noemen.

De clan Fatie telt in Ayawasi 33 leden. Zij behoren tot de subclan Fati-u, die het noordelijk gedeelte van de clangronden gebruiken. De zuidelijke subclan, Fatie-té genaamd, is veel talrijker. Zij vormden de belangrijkste groep in het dorp Porl.

Evenals in de clan Tenau en Jumete leeft in de clan Fatie de gedachte dat zij oorspronkelijk gekomen zijn uit het gebied Choway ten zuiden van de Ayamaru-meren. Hun voorouders zouden langs de rivier Kamoendan of Ayfat noordwaarts getrokken zijn.

De clan Kosamach telt in Ayawasi 24 leden. Hun grondgebied ligt ten oosten en noordoosten van Ayawasi. De meeste leden van de clan bevinden zich in het dorp Borl. Hoewel enkele gezinnen van deze clan al vroeg probeerden om in een groep bijeen te gaan wonen, hebben de meeste leden van deze clan zich lang afzijdig gehouden van de dorpsvorming. Ook in 1972 waren er nog gezinnen die zelden of nooit in een dorp verschenen. Dit heeft er mede toe geleid dat het dorp Man in 1971 officieel werd opgeheven.

Zoals gezegd ontstond er gedurende de periode van mijn onderzoek een derde gedeelte van het dorp, Ayawasi-over de rivier. Bij mijn vertrek woonden er 80 mensen in dat gedeelte.

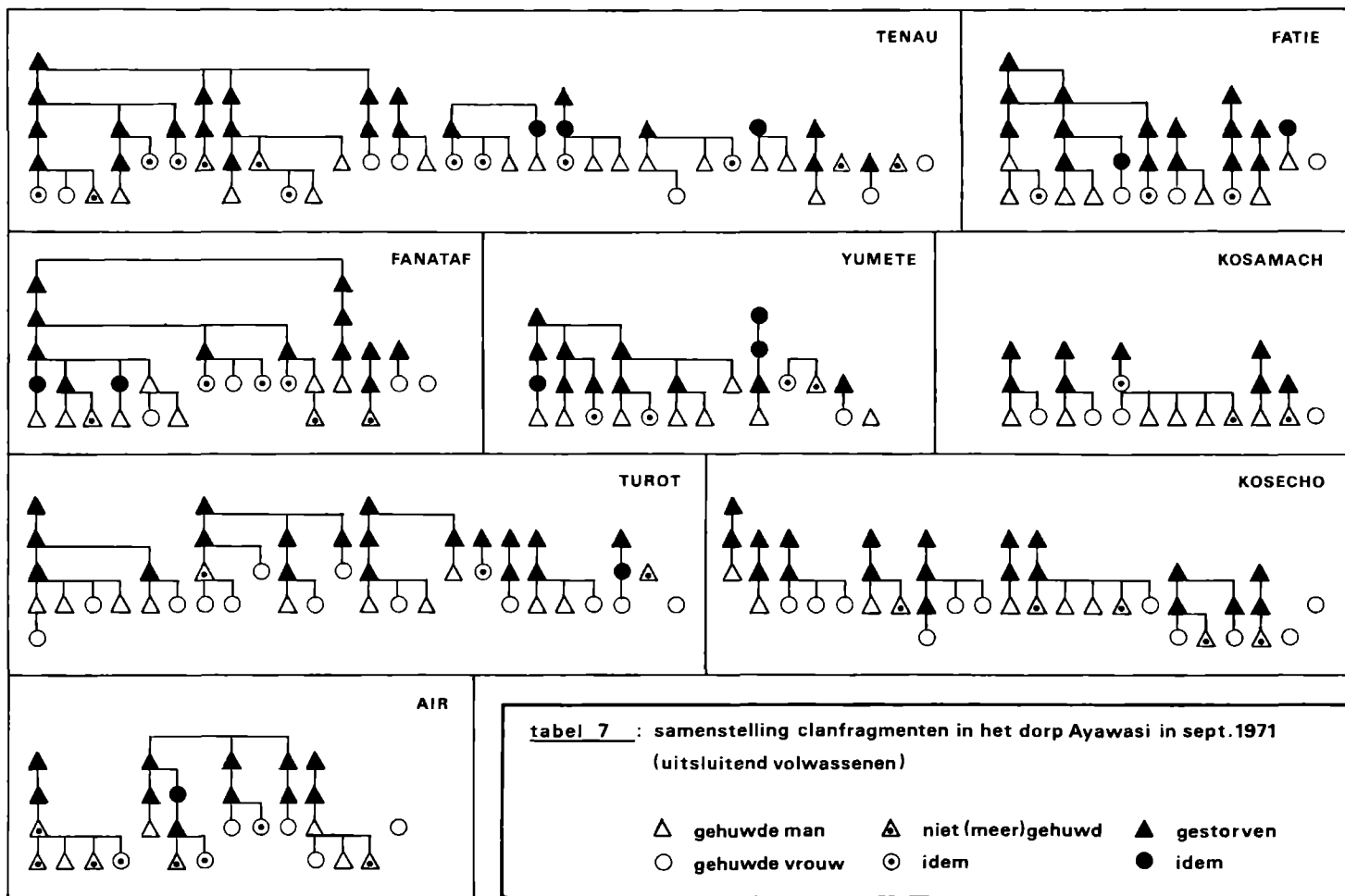
Sinds de telling van oktober 1969, waarop bovenstaande gegevens gebaseerd zijn, trokken een viertal gezinnen van de clan Kosamach weg uit Ayawasi-hoog en zij vestigden zich met enkele gezinnen van hun eigen clan die afkomstig waren uit het dorp Man in Ayawasi-over de rivier. In maart 1972 telde de clan Kosamach 26 leden in dit nieuwe dorpsgedeelte. Inmiddels hadden zich 30 leden van de subclan Kosecho-chayut, de meesten van hen eveneens afkomstig uit Ayawasi-hoog, bij hen gevoegd. Voorts telde ik 8 leden van de clan Baru, 4 van de clan Fatie, twee onvolledige gezinnen van de clan Air en Jumete-Jum en enkele ingehuwde mensen van diverse clans.

Clanfragmenten en huwelijksrelaties.

Tabel 7 toont de samenstelling van de acht clanfragmenten (9) die tezamen de kern vormen van het dorp Ayawasi. Elk fragment bestaat uit een aantal lineages waarbij zich soms enkele gezinnen of individuen hebben aangesloten. In de meeste gevallen bestaat de lineage uit mannelijke, patrilineaire verwanten met hun gezinnen. In zes van de acht fragmenten komen enkele gevallen voor waarin een vrouwelijke patrilineaire verwant in de eerste of tweede generatie opwaarts de verbindende schakel vormt.

Dat sommige clanfragmenten een samenhang tonen in de vierde en vijfde generatie terwijl anderen wat dat betreft niet verder komen dan de eerste of tweede generatie is niet alleen maar een kwestie van toevallig verschil van diepte in genealogische kennis. Juist de clans Kosecho en Kosamach, die zich over het algemeen het langst afzijdig hielden van de dorpen, vertonen weinig samenhang. "Vroeger", zo zei een man, "leefden we verspreid over een groot gebied en er werden veel mensen gedood en geroofd bij wraakacties. Soms werden man, vrouw en kinderen gedood, soms was er nog maar één zoon om te trouwen. Daarom kennen wij alleen onze ouders". Het genealogisch materiaal bevestigt deze opmerking op tal van plaatsen.

Er zijn twaalf losse gezinnen of individuen die tot de clanfragmenten gerekend worden. In vier gevallen betreft het mensen die reeds tijdens hun jeugd als ku awe = ruilkind van hun oorspronkelijke clan naar een andere clan overgeplaatst werden. Alle vier werden zij bij een wraakactie geroofd. De aanleiding voor die acties lag in problemen die verband hielden met de ceremoniele ruil. De vier betrokkenen wisten nog wel van welke clan zij afkomstig waren, maar zij toonden geen enkele interesse in hun afstamming en bloedverwanten. Zij waren geheel in hun nieuwe clan opgenomen, alhoewel geen van hen een invloedrijke positie innam. Van de overige acht gevallen mis ik de genealogische ge-



gevens. Het betreft ingehuwde vrouwen die van een andere subclan of een verre groep verwanten stammen. Zij hebben in Ayawasi weinig of geen nabije bloedverwanten.

In tabel 7, die ik in september 1971 samenstelde, komen 153 personen voor. Onder hen zijn er 45 die niet meer of nog net niet gehuwd zijn, of die, naar men publiekelijk zegt, wel nooit meer tot een huwelijk zullen komen. Drie mannen waren elk met twee vrouwen gehuwd. Twee van hen hadden hun partners uit een of twee van de acht clans van Ayawasi, de derde vond zijn partners in het Maregebied ten noordwesten van het Ayfatgebied.

Van de 101 resterende gehuwden zijn 22 vrouwen en 5 mannen afkomstig uit clans van buiten Ayawasi. Zij komen van 14 verschillende clans waarvan er 5 zuidelijk en 9 noordelijk van Ayawasi hun clangronden hebben.

Niet minder dan 72 gehuwden, afgezien nog van de twee polygien gehuwden, vonden hun huwelijkspartner in een van de acht clans. Dit feit is van grote betekenis voor de sociale organisatie van het dorp.

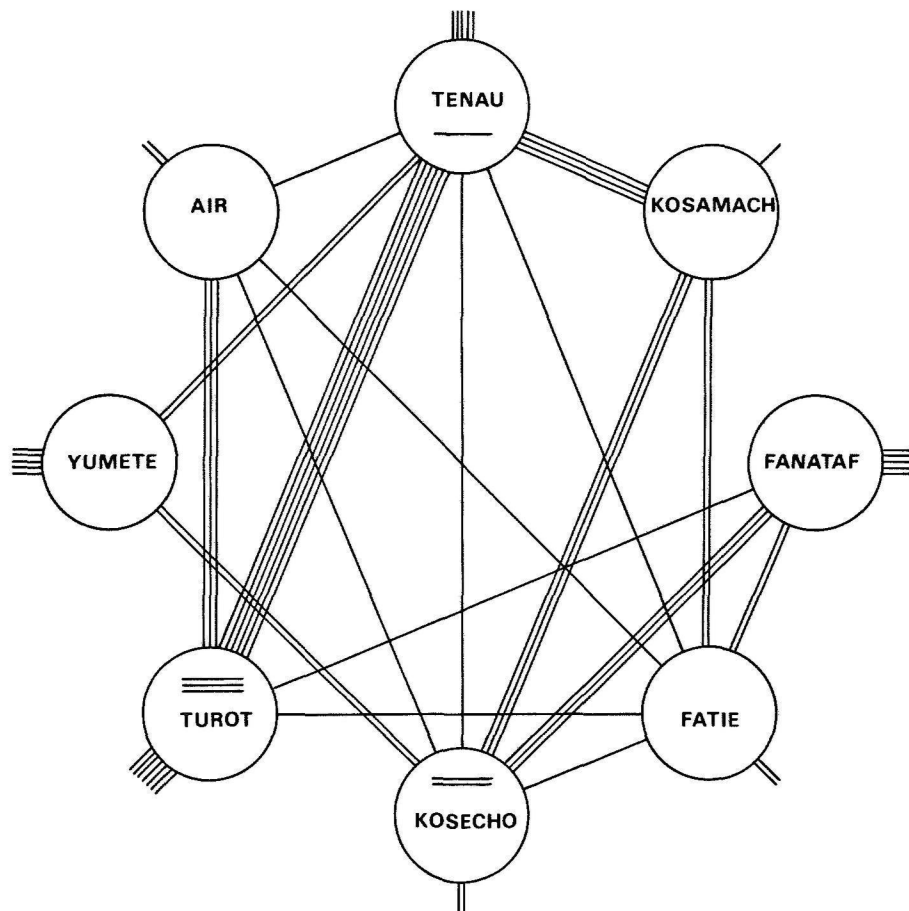
De relatie broer - zus is voor de mensen van de Ayfat van groot belang. Hoewel er tal van uitzonderingen voorkomen, geldt toch dat de vrouw in principe gaat naar de woonplaats van haar echtgenoot. In vroeger tijd betekende dit dat de vrouw bij haar huwelijk verwijderd raakte van haar naaste bloedverwanten, met name van haar broers. In een dorp als Ayawasi nu is dat geheel anders geworden. De meeste vrouwen gaan nog wel naar het huis en het clanfragment van hun man, maar zij blijven in dagelijks contact met hun naaste bloedverwanten. Gevolg hiervan is dat er in de dorpssamenleving een vlechtwerk bestaat van enerzijds man - vrouwrelaties en anderzijds van broer - zusrelatie. De positie van de gehuwde vrouw, die vroeger bij echtelijke twisten de steun van haar broer moest ontberen, lijkt in de dorpssamenleving aanmerkelijk versterkt. Bij tal van conflicten bleek duidelijk hoe gehuwde vrouwen hun broer en man tegen elkaar uitspeelden. Daar staat tegenover dat de gehuwde man, die vroeger al relatief sterker stond doordat hij temidden van zijn naaste verwanten woonde, nu bij echtelijke twisten ook gemakkelijk kan aankloppen bij zijn zuster en zwager voor wat betreft voedsel en onderdak.

Zoals ik later nog zal beschrijven neemt het huwelijk een centrale plaats in in het ceremoniele ruilverkeer. Aanverwanten via het eigen huwelijk zijn de ruilpartners bij uitstek. Vroeger zag de gehuwde man zijn ruilpartners voornamelijk bij onderhandelingen. Nu, in de dorpssamenleving ziet hij velen van hen dagelijks. Hun onderlinge relatie is meerzinnig geworden in vergelijking met vroeger. De vrouw, die vroeger temidden van haar ruilpartners bij ruilproblemen een zwakke positie innam, kan nu in de onmiddellijke nabijheid van haar naaste verwanten sterker partij kiezen.

Zo heeft de dorpsvorming geleid tot verandering in de machtsverhouding tussen mannen en vrouwen.

Uit figuur 28 blijkt dat niet alle clanfragmenten in Ayawasi ten tijde van mijn onderzoek door huwelijksrelaties met elkaar verbonden waren. Daarbij dient opgemerkt te worden dat er in de vorige generaties wel huwelijksrelaties bestaan hebben en ook dat er tussen fragmenten van deze clans in andere dorpen actuele huwelijksrelaties bestaan.

In de fragmenten Tenau, Turot en Kosecho blijken huwelijken tussen twee clanleden te bestaan. Niemand zag hierin problemen omdat het in alle gevallen leden van verschillende subclans betreft. Meermalen werd mij uitgelegd dat er tegen een huwelijk geen bezwaren bestaan zolang de partijen van bruidegvers en bruidnemers maar niet kort tevoren in dezelfde verhouding of in de omgekeerde verhouding met elkaar zaken gedaan hebben. De ceremoniële ruilgoederen moeten in grote circuits circuleren en teveel huwelijken tussen dezelfde partijen binnen een kort tijdsbestek zouden tot korte circuits leiden. Waar er van meervoudige huwelijksrelaties tussen de acht clanfragmenten sprake is, betreft het steeds leden van uiteenlopende lineages.



figuur 28 : huwelijksrelaties van de acht clanfragmenten te Ayawasi (febr.1971)

- ⊖ relatie binnen het fragment
- relatie tussen twee fragmenten
- relatie met andere clan/ander dorp

In september 1971 woonden er behalve de gezinnen van de acht clanfragmenten nog vier gezinnen in Ayawasi. In twee gevallen was hun aanwezigheid in het dorp een gevolg van het feit dat het gezinshoofd in zijn vroegere woonplaats overspel gepleegd had. Overspel liep vroeger meestal uit op heftige conflicten en niet zelden op de dood van een of beide betrokkenen. Sinds de komst van bestuur, missie en zending verlaat de overspelige man met zijn gezin het dorp en nadien wordt in de onderhandeling vastgesteld hoe boete of genoegdoening gegeven dient te worden. De overige twee gezinnen hadden zich aan-

gesloten bij een clanfragment waarin zij de meest nabije verwanten ontmoetten. Niettemin was hun positie, zowel binnen het fragment als binnen het dorp, wat marginaal. Meestal verbleven zij in hun tuin en bij dorpsaangelegenheden zoals vergaderingen en feesten, speelden zij nooit enige rol van betekenis. De overige twee gezinnen waren naar Ayawasi-over de rivier gekomen toen het dorp Man werd opgeheven vanwege het feit dat verreweg de meeste inwoners van dat dorp permanent in hun tuinen verbleven.

De woonstructuur.

De meeste volledige gezinnen beschikken over een eigen dorpswoning. Het komt voor dat een gezin voor enige tijd zijn intrek neemt in het huis van een naaste verwant van een van beide ouders, bijvoorbeeld wanneer het eigen huis door brand verwoest is of anderzins ingrijpend herstel of nieuwbouw noodzakelijk is. In september 1971 woonden er van de 72 volledige gezinnen 16 in bij anderen. In twaalf gevallen was hun verblijf als tijdelijk bedoeld. In de overige vier gevallen betrof het oude echtparen die geen aanstalten meer maakten om een eigen huis te bouwen. Bovendien verbleven zij slechts zelden in het dorp. Bij vergelijking van de locatie van de clangebieden en de locatie van de woningen in het dorp blijkt de structuur van het dorp een globale afspiegeling te zijn van de territoriale structuur. De mannelijke gehuwde leden van een clanfragment bouwen hun woningen dicht bijeen en wel aan die zijde van het dorp die het dichtst ligt bij hun grondgebied. In eerste instantie verklaart men dit patroon door te zeggen dat ieder in de buurt van het voetpad naar de tuinen gaat wonen om de afstand die men dagelijks moet afleggen zo kort mogelijk te maken. Tijdens drie zeer ernstige conflictsituaties in het dorp waarbij de mannen elkaar met bijlen, kapmessen en pijl en boog te lijf gingen, zag ik hoe velen zo vlug mogelijk achter hun huis het oerwoud in vluchten. Naderhand gaf men toe dat de waakzaamheid en de mogelijkheid om snel op eigen grond "onvindbaar" te zijn nog een belangrijke rol speelde bij de bepaling van de plaats van het huis. Een oude man vertelde hoe men vroeger bij wraakacties en onverhoedse overvallen bescherming en verdediging zocht in de metershoge boomwoningen in de tuinen. De dorpshuizen, op palen van hooguit een meter, boden volgens hem geen enkele bescherming en daarom diende ieder rekening te houden met zijn vluchtkansen.

Wanneer de aldus te onderscheiden gedeeltes van het dorp ter sprake kwamen, gebruikte men de indonesische term *b a h a g i a n* = deel. Een eigen term hiervoor kende men niet.

Het zijn in de regel de mannelijke leden van een clanfragment die met hun gezinnen bijeen wonen. Van de in totaal 85 mannen uit tabel 7 wonen er slechts 3 buiten het specifieke dorpsgedeelte van hun clan. Vrouwen gaan bij hun huwelijk in de regel naar het dorp of het dorpsgedeelte van hun echtgenoot. Van de in totaal 68 vrouwen uit tabel 7 zijn er, weliswaar binnen het dorp Ayawasi, 43 uitgehuwelijkt naar het dorpsgedeelte van de clan waartoe hun echtgenoot behoort. Van de overige vrouwen zijn er 6 binnen hun eigen clanfragment gehuwd. In slechts twee gevallen is het duidelijk dat de echtgenoot ingehuwd is in het clanfragment van de vrouw en naar betrokkenen zelf beweerden zou hun verblijf slechts van tijdelijke aard zijn. In beide gevallen hadden de ouders van de vrouw bij de huwelijksonderhandelingen bedongen dat het jonge echtpaar in hun nabijheid zou blijven en voor hen zou zorgen totdat zij gestorven zouden zijn.

In een van deze gevallen mocht het jonge gezin echter niet in het dorpsgedeelte van de ouders wonen omdat de vrouw ooit ongeoorloofd seksueel verkeer gehad had met een man van het betreffende clanfragment.

Tijdens mijn verblijf trokken enkele gezinnen voor lange tijd naar een ander gedeelte van het dorp, meestal naar het clanfragment van de vrouw, omdat de man de bemoeizucht en de pressie van een of enkelen van zijn eigen verwanten

niet langer kon of wilde verdragen. Het effect van deze distantie op de sociale relaties kwam mij nogal gering voor.

Van de 56 dorpswoningen die Ayawasi telde, waren er slechts 13 die uitsluitend door een volledig gezin bewoond werden. In alle overige huizen varieerde het aantal mensen dat bij het gezin van de hoofdbewoner inwoonde van 1 tot 9. Van de 158 inwonenden waren er 89 verwant met de mannelijke hoofdbewoner en 45 met de echtgenote van de hoofdbewoner. Over 24 personen ontbreken voldoende gegevens.

Het meerendeel van de inwonenden bestond uit 38 onvolledige gezinnen. Hun verblijf bij verwanten is meestal voor lange tijd. Alleen wanneer de weduwe of weduwnaar weer opnieuw huwt verlaten zij het huis van hun gastheer. Geen enkel onvolledig gezin beschikte over een eigen dorpswoning.

In 27 gevallen bestond het onvolledig gezin uit een weduwe met een of enkele kinderen. Slechts zelden keert een weduwe na de dood van haar echtgenoot naar haar eigen clanfragment of dorp terug. Dat kan alleen gebeuren wanneer de bruidgevers en bruidnemers tot een regeling kunnen en willen komen met betrekking tot de verplichtingen die nog bestaan op grond van de huwelijkstransacties en over de verdeling van de kinderen.

Een weduwe en haar kinderen trekt in bij een naaste verwant van haar overleden echtgenoot of, indien het een oude vrouw betreft, bij een gehuwde zoon of dochter.

In 9 gevallen bestond het gezin uit een weduwnaar met een of enkele kinderen. De man blijft vanzelfsprekend binnen zijn eigen clanfragment. Hij trekt meestal in bij een naaste verwant of indien mogelijk bij een zoon of dochter. Opmerkelijk was dat de meeste weduwnaars slechts zelden in het dorp aanwezig waren. Eventueel schoolgaande kinderen werden aan de zorg van naaste verwanten overgelaten.

In Ayawasi leefden drie gescheiden vrouwen. Alle drie waren zij gehuwd geweest met een polygiene man. Twee van hen vertelden dat zij het niet konden aanvaarden om als tweede vrouw behandeld te worden. De derde zei dat zij door de eerste vrouw van de polygiene echtgenoot niet aanvaard werd. Na hun scheiding waren zij teruggekeerd in de kring van hun eigen clanfragment. Een van de vrouwen ontmoette haar vroegere man nog regelmatig en wel op een dusdanige wijze dat zij nog driemaal van hem in verwachting raakte. Tot driemaal toe doodde zij haar baby om de man te dwingen haar als echtgenote boven de andere vrouw te verkiezen.

Verspreid over de clanfragmenten en dorpswoningen leefden 31 ongehuwde volwassenen van wie er zeker 11 beschouwd werden als simit = vrijgezel die te oud of ongeschikt geacht wordt om nog ooit tot een huwelijk te komen. Twee van hen beschouwde men algemeen als minder begaafd en afwijkend. Zij verbleven de meeste tijd in de tuin van hun verwanten. Van de overige vrijgezellen betitelde men er een paar met "bujang te laat" = mannen die geen vrouw meer konden vinden. Een van hen beweerde dat hij nooit had willen trouwen omdat "een vrouw alleen maar moeilijkheden maakt". Van een ander werd beweerd dat hij impotent zou zijn. Deze man betitelde men wel eens met "vrouw". Deze vrijgezellen treden zelden op de voorgrond. Hoewel de meesten van hen over een eigen kleine tuin beschikken verrichten zij grotendeels het zware werk in de tuin van de verwant in wiens woning zij onderdak genieten.

De dorpsvergadering.

Een of twee maal per week klinkt bij het ochtendgloren de sonore toon van een tritonschelp door het ontwakende dorp. De *raja* of een van de zijnen blaast op de schelp om een dorpsvergadering aan te kondigen. Traag en nog wat kleumend begeven een aantal mannen zich naar de open ruimte voor het huis van de *raja*. Op willekeurige plaatsen hurken zij neer en wachtend zwijgend op de dingen die komen gaan. Zodra er een twintigtal mannen zijn neemt de *raja* het woord,

meestal terwijl hij het trapje van zijn huis afdaalt. Staande spreekt hij de aanwezigen toe. Langzamerhand voegen zich meer mannen, en soms ook op wat afstand enkele vrouwen, bij het hurkende gezelschap. Behalve wanneer zij voor enige dagen buiten het dorp verblijven, zijn de drie overige dorpschouven van Ayawasi altijd bij de vergadering aanwezig. Zij zitten net als alle anderen gehurkt. Soms, wanneer zij zich opwinden, staan zij op en spreken de aanwezige toe. De onderwijzers volgen soms op wat afstand de vergadering. De paters en zusters zijn nooit aanwezig. Om ongeveer half acht verlaten meestal de werkers van de missie de vergadering. Het gesprek gaat niettemin gewoon door. De besproken onderwerpen hebben vrijwel altijd betrekking op de dorpsleven in haar geheel. Regelingen, activiteiten, conflicten en feesten die slechts enkele clanfragmenten aangaan worden op andere tijdstippen elders en onder leiding van het betrokken dorpschouf besproken. Die besprekingen dragen een nog informeler karakter dan de dorpsvergadering.

Indien de r a j a namens het bestuur mededelingen doet, bijvoorbeeld betreffende census, verkiezingen, dorpsreorganisatie, bijeenkomsten van alle dorpschouven, maatregelen inzake ceremoniële ruil, verbod van initiatie, trekt hij bij voorkeur een uniformshirt aan. In andere gevallen draagt hij slechts een broek. Brieven van het bestuur laat hij door een van de oudere schoolkinderen voorlezen, soms door een onderwijzer. Na het voorlezen praat hij door tot iemand hem in de rede valt. Vanaf dat moment ontstaat meestal een discussie, plenair maar ook dikwijls in kleine groepjes. Soms verheft iemand zijn stem, kennelijk met de bedoeling om ieder aan te spreken. De r a j a neemt in deze fase van de discussie een afwachtende houding aan. Na verloop van tijd zeggen de dorpschouven en invloedrijke mannen hun mening en het is uiteindelijk de r a j a die, alles gehoord hebbende, een besluit of afspraak formuleert.

Bij onderwerpen die direct het dorpsleven betreffen zoals de schade door loslopende varkens veroorzaakt, onaanvaardbare sexuele relaties waarbij onderwijzers betrokken zijn, de levering van bouw materiaal voor de nieuwe school, de voorbereiding van feesten, het schoonhouden van het dorp, is de discussie veel levendiger dan wanneer het om bestuurlijke maatregelen gaat. Daarop reageerde menigeen nogal sceptisch in de zin van het bestuur kan alleen maar brieven schrijven, voor de rest zien we er niets van.

Mensen uit andere dorpen beweerden dat er in Ayawasi veel meer vergaderd wordt dan elders. De meesten van hen weten dat aan de ambities van de r a j a van Ayawasi.

Opmerkelijk is hoe gemakkelijk de inwoners van Ayawasi telkens weer naar de vergaderingen gaan, en ook hoe gemakkelijk zij allerlei afspraken weer direct naast zich neerleggen. Het is alsof zij de behoefte aan vergaderen van de r a j a doorzien en het spel meespelen. In ceremoniële ruilzaken is de r a j a zonder twijfel een van de machtigste mannen van het dorp en uit overwegingen van eigenbelang is men hem terwille. Omdat het de r a j a meer om het 'vertoon' dan om de inhoud van de afspraken gaat, kwetst niemand hem door de afspraken weer snel te vergeten. Tegen de achtergrond van het hoofdstuk over ceremoniële ruil en traditionele machtsverhoudingen zal deze tweeslachtige houding begrijpelijker worden.

6 De missiepost.

Midden in het dorp Ayawasi bevindt zich de missiepost (kaart 5). In velerlei opzichten fungeren de gebouwen van de missie als trefpunten, niet alleen voor de bewoners van Ayawasi maar ook voor de mensen uit de wijde omgeving. Van de vroege morgen tot in de late avond hangen er tientallen mensen rond, wachtend tot zij met het een of ander geholpen worden, hopend dat zij iets zullen krijgen of gewoon maar kijkend en kletsend. Er zijn geen grenzen of afzettingen en de enige privacy die de paters en zusters verlangen is in hun eigen woon-

en slaapvertrekjes. Niet ieder van hen is altijd tegen de voortdurende aanwezigheid van de observerende, wachtende en vragende mensen opgewassen en bij tijd en wijlen leidt dit wel eens tot spanningen en harde woorden. De aanwezigen trekken zich dan even terug, maar binnen een uur is de situatie weer als voordien.

Het hospitaal.

Dagelijks komen enkele tientallen mensen voor behandeling of medicijnen naar het hospitaaltje (kaart 5,2) al dan niet vergezeld van meelevende toeschouwers. Twee, later drie, nederlandse zusters met assistentie van enkele meisjes die enige jaren basisonderwijs doorlopen hebben, trachten met relatief gebrekkige middelen zoveel mogelijk hulp te verlenen. Indien nodig en mogelijk worden mensen opgenomen. Het hospitaal telt een tiental bedden en tijdens mijn verblijf ging er geen dag voorbij dat er niet een aantal bedden bezet was. Soms moest men zich zelfs behelpen met enkele veldbedden. De meeste vrouwen van Ayawasi en ook in steeds grotere mate vrouwen uit de directe omgeving gaan voor de bevalling naar het hospitaal. Wanneer te verwachten valt dat ouders of familieleden een zuigeling zullen laten sterven, bijvoorbeeld in geval van een tweeling, en wanneer een ernstig verwaarloosd kind naar het hospitaal gebracht wordt besluiten de zusters wel eens om het kind voor enige tijd op te nemen. Soms wordt het kind na verloop van maanden of zelfs jaren door de ouders teruggenomen, meestal echter moeten de paters en zusters uitzien naar pleegouders.

jaar	prenataal		partus	kinderen		consult. totaal aantal
	aantal vrouwen	aantal consult.		aantal 0-12 jaar	aantal consult.	
1966	33	139	26	328	640	16360
1967	52	242	29	74	1463	11876
1968	68	256	32	153	1306	12901
1969	52	310	26	149	2592	16646
1970	47	229	29	109	2538	13286

jaar	opname			adoptie kind.	totaal aantal verpleegdagen	aantal sterfgevallen
	mannen	vrouwen	kind.			
1966	14	63	70	6	2995	11
1967	28	52	59	8	3961	8
1968	38	54	87	11	5231	16
1969	58	113	187	13	7063	18
1970	53	92	127	15	7098	7

tabel 8 activiteiten in hospitaal en kliniek te Ayawasi (10).

Dat het aantal opgenomen vrouwen bijna tweemaal zo hoog is als het aantal opgenomen mannen kan veroorzaakt worden door het feit dat de zusters het soms eerder wenselijk vinden om een vrouw op te nemen omdat zij vanwege de zorg voor kinderen en voedsel vrijwel geen kans krijgt om ziek in haar woning te liggen.

De cijfers tonen een verhoging van activiteiten in 1969 en 1970. Deze verhoging moet ongetwijfeld in verband gebracht worden met de elkaar opvolgende epidemieën van mazelen en influenza.

In 1970 werd begonnen met de bouw van een nieuw paviljoen dat gedeeltelijk de problemen van de krappe en gebrekkige behuizing van het hospitaal moet oplossen en gedeeltelijk bedoeld is om activiteiten te ontplooiën op het terrein van preventieve gezondheidszorg en huishoudelijke voorlichting.

Afgezien van het primaire motief hulp te verlenen betekent deze medische en maatschappelijke dienstverlening voor de missie een belangrijke basis voor de goodwill die zij bij de bevolking en bij het bestuur geniet. In de jaren van chaotische teruggang na de bestuursoverdracht in 1963 heeft de missie de hoop en de verwachting betreffende een betere toekomst levend gehouden. Naast waar-dering klonk in opmerkingen van bestuursambtenaren en onderwijzers soms een zekere onvrede met de afhankelijkheid ten aanzien van de blanke missionarissen die zij ervoeren. Deze kritische instelling gold niet alleen de gezondheidszorg maar ook de andere maatschappelijke functies die de missie in het gebied vervult.

De missiewinkel.

Een tweede dagelijkse trekpleister vormt de missiewinkel, door iedereen "toko" genoemd. Aangrenzend aan de veranda van de woning van de paters bevindt zich een magazijn waarin velerlei artikelen opgeslagen zijn. Deze voorraden die door maandelijks fouragering vanuit Teminabuan en Manokwari worden aangevuld, zijn oorspronkelijk bedoeld om de onderwijzers van het Ayfat- en Maregebied in de gelegenheid te stellen om hun salaris in goederen om te zetten. Een van de motieven van de missie hierbij is om door deze service de absentie van het onderwijzend personeel zoveel mogelijk te beperken. Vroeger liepen de onderwijzers nog wel eens naar de kustplaatsen om inkoop te doen en dat hield in dat zij dagenlang en soms wekenlang afwezig waren.

In de loop der jaren werd er door de plaatselijke bevolking, die via hun onderwijzers en bestuursambtenaren steeds meer over geld ging beschikken, druk uitgeoefend op de missionarissen om de toko ook voor hen open te stellen. Tijdens mijn verblijf luidde de regel dat de toko op woensdag- en zaterdagavond voor ieder toegankelijk was. Daarnaast bestond de gewoonte om 's avonds tegen zonsondergang aan de missionarissen in ruil voor toko-artikelen tuinproducten aan te bieden. In praktijk komt het erop neer dat de toko elke avond een half tot een heel uur open is. Gedurende die tijd vormt de veranda een druk bezocht trefpunt voor dorpsbewoners en gasten.

Hoewel er een richtlijn voor prijzen door het bestuur opgesteld is moeten de missionarissen op grond van reële kosten, waaronder de kiloprijs voor het luchttransport, de prijs of ruilvoet vaststellen. Het assortiment van de beschikbare artikelen wordt eveneens door de missionarissen bepaald. Soms blijkt duidelijk, bijvoorbeeld wanneer de paters in geval van conflicten dreigen de toko te sluiten, dat deze eenzijdig door de missionarissen gecontroleerde handel als een machtsmiddel van de missie fungeert. In de verre omtrek is er voor de bevolking en voor de onderwijzers geen andere mogelijkheid om aan toko-artikelen te komen en ook op dit punt beseffen velen hun afhankelijkheid. Anderzijds bestaat er onder de missionarissen weinig twijfel omtrent het feit dat zij voor hun noodzakelijke goodwill onder de bevolking eveneens van de toko afhankelijk zijn. Ondanks het feit dat zij de fouragering en toko-activiteiten als een zware belasting ervaren breiden de koop- en ruilcontacten zich meer en meer uit.

Het onderwijs.

Voor wat betreft de dorpen die in regelmatig contact met de missionarissen van Ayawasi staan, heeft het bestuur de organisatie en inspectie van het onderwijs toevertrouwd aan de missie. De distributie van leermiddelen, begeleiding van onderwijzers, de uitbetaling van salarissen en de contacten met voortgezette opleidingen in de kustplaatsen is in handen van een van de paters in zijn functie van P e n g u r u s S e k o l a h W i l a y a h meestal kortweg pastor PSW genoemd. Spanningen tussen de inwoners van een dorp en de plaatselijke onderwijzer, meestal over ongeoorloofde seksuele relaties, vragen dikwijls een bemiddelend optreden van de missionarissen.

Gedurende de eerste twee jaren van mijn verblijf hield de missie in Ayawasi een zeer eenvoudig internaat in stand voor kinderen uit omliggende dorpen die ter plaatse geen zesjarig onderwijs konden volgen. Alhoewel de jongens, er was slechts één meisje op het internaat, zelf onder leiding van enkele jonge mannen die daartoe bij de missie in dienst waren enkele voedseltuinen bezaten, moest toch dagelijks met de inwoners van Ayawasi groente en dergelijke geruild worden. Toen de missie om financiële redenen het internaat moest opheffen, betekende dat voor de mensen van Ayawasi een mogelijkheid minder om aan geld of toko-artikelen te komen.

Twee culturen.

Het ontzag en de goodwill die de missionarissen bij de bevolking genieten, is ook nauw verbonden met de moderne communicatiemiddelen. Direct of indirect kan ieder profiteren van het dagelijkse radiocontact met de missieposten elders in Irian. Via de maandelijkse vliegverbinding met de kustplaatsen kan ieder berichten zenden aan verwanten en relaties elders in het land. Wie geld heeft kan reizen of pakketjes versturen.

De kerkdiensten (kaart 5,6) spelen een betrekkelijk geringe rol in het dagelijkse leven. Afgezien van de schoolmis die elke dag plaatsvindt, wordt het gebouw alleen op zondagmorgen en op grote christelijke feestdagen voor nogal cultuurvreemde liturgische vieringen bezocht door de schoolkinderen, het missiepersoneel en de jongere generatie van dorpsbewoners. Soms wordt het kerkgebouw gebruikt voor dorpsvergaderingen.

Gedurende zeven dagen van de week wappert de schone was van het hospitaal boven de kerkbankjes.

Voor de jonge mensen van Ayawasi biedt de missie de gelegenheid om loonarbeid te verrichten. Voor bouwactiviteiten, tuinwerk, grondwerk en hulp in het ziekenhuis en de huishouding hebben de zusters en paters de meeste tijd enkele tientallen mensen in loondienst. De meesten van hen zijn afkomstig uit Ayawasi, maar ook jongeren uit omliggende dorpen kunnen van deze gelegenheid profiteren. Deze laatsten nemen gewoonlijk hun intrek in het huis van hun vrienden of verwanten.

De relatie tussen missionarissen en zusters enerzijds en de bewoners van Ayawasi en omgeving anderzijds wordt gekenmerkt door een zekere wederzijdse afhankelijkheid. Omdat een herder niet zonder kudde kan dient de missionaris zijn goodwill bij de bevolking in stand te houden door serviceverlening, diplomatie en beheersing. Eenmaal binnen het bereik van de missiepost vertoont de bevolking een vleeiende loyaliteit en aanhankelijkheid ten aanzien van de paters en zusters zonder geheel te verhullen dat het hen voornamelijk om de moderne zegeningen van de westerse cultuur gaat. Dikwijls hoorde ik in het dorp mensen trots vertellen hoe ze weer een of andere gunst verkregen hadden. Hun houding ten opzichte van de vrijgevigheid van de missionarissen was dubbelzinnig. Omdat zij binnen het kader van de ceremonieel ruil gewond zijn om lang te moeten zeuren en hard te moeten eisen om iets te krijgen, vinden zij dat de paters en zusters soms te zacht zijn en te snel geven. Anderzijds toonden zij meermalen hun ongenoegen over het feit dat de ray mpoch = die blanken niet op verzoek al hun goederen uit toko, magazijn en ziekenhuis distribueerden zoals echte ray popot = mensen die over veel beschikken, behoren te doen.

Een ander interessant aspect van het cultuurcontact ligt in de verschillende omgang met tijd. Onophoudelijk pogen zusters en paters om de bevolking te doen gewinnen aan vaste tijden voor polikliniek, toko en onderwijszaken. Keer op keer benadrukken zij dat er bepaalde openingsuren zijn en dat daarbuiten niemand geholpen kan worden. En dagelijks wenden mensen zich bewogen door een direct ervaren belang buiten die vastgestelde uren tot de missionarissen om hulp. Alleen de onderwijzers, die trots zijn op hun horloge, passen zich

enigzins aan aan de gewoonte om de tijd met behulp van de klok in te delen. In het hospitaal biedt het verschil in tijdsbeleving problemen zodra vereist is dat een patient met een zekere regelmaat behandeld moet worden of medicijnen moet ontvangen.

Bij het maken van plannen en afspraken worden van oudsher meetbare tijdseenheden gebruikt. De indeling in dagen en maanden is niet nieuw maar wel de namen van de dagen en het rekenen in weken en jaren. De christelijke feestdagen zijn vaste referentiepunten. Opmerkelijk is hoe de jaarrekening in het geheugen gehanteerd wordt, ook door de oudere generatie die geen onderwijs gevolgd heeft. Vroeger vonden feesten en ontmoetingen plaats zodra de tijd "rijp" was, dat wil zeggen zodra gebeurtenissen in de levenscyclus daarom vroegen of zodra ieder zijn voorbereidingen getroffen had. Nu neigt men er steeds meer toe om afspraken aan een datum te koppelen en dan af te tellen en te wachten. Het feit dat zulke afspraken keer op keer uitgesteld worden maakt duidelijk dat organisatie van activiteiten en tijdshantering nog moeilijk op elkaar afgestemd worden.

Wanneer ik informeerde naar verhalen over het ontstaan van mens en wereld kreeg ik heel vaak reacties die erop duiden dat de jaarrekening geleid had tot een relativisering van het mythische verleden. Zo antwoordde een man op mijn vraag naar de herkomst van zijn clan met de opmerking dat hij wel wist dat zijn vader in 1962 gestorven was en dat het dorp Ayawasi in 1959 gesticht was maar dat niemand kon weten omtrent de eerste mensen van zijn clan. Daarover wisten de mensen 'slechts verhaaltjes'.

De mensen die als houtbewerker bij de missie in dienst zijn maken kennis met meetbaarheid in de vorm van centimeters, meters, standaardmaten, duimstokken, enzovoorts. Zij leren plannen en ontwerpen en de meesten van hen passen hun nieuwe mathematische kennis toe bij de bouw van hun huizen. Zij ontwerpen vertrekken, vensters en deuren en komen tot constructies die steviger en hoger zijn. De sfeer in een modern dorps huis is geheel anders dan in het traditionele tuinhuis. Wat vroeger in een vertrek rondom het vuur plaatsvond, geschiedt nu in verschillende vertrekken. Sommigen vervaardigen tafels, stoelen, banken en bedden en ook kastjes om eigen spullen te bewaren komen meer en meer in trek.

Onderwijzers, personeel van de missie en de jongeren hebben een aantal kledingstukken waar zij bijzonder zuinig op zijn. Zij verkeren bij voorkeur in de 'schone' en moderne dorps huizen, staande op de veranda of zittend op een bankje. Zij vermijden het om bijvoorbeeld in het traditionele huis van hun ouders naast het vuur op de stoffige vloer te gaan zitten. Ik heb meermalen gezien hoe jongeren hun kleren uitgetrokken alvorens het huis van hun ouders binnen te gaan. Anderzijds zullen ouderen niet gauw komen op plaatsen waar men kleding draagt zoals bijvoorbeeld het kerkgebouw of het kantoor van de paters.

Het vereist een meer systematisch onderzoek om vast te stellen in welke facetten van de Ayfatcultuur en met welke intensiteit het cultuurcontact tot veranderingen leidt. Vooralsnog komt het mij voor dat er sprake is van een *modus vivendi* de missionarissen bemoeien zich niet indringend met de traditionele cultuur en de bevolking richt zich tot de missie voorzover het hun nuttig lijkt. Incidenteel nemen de paters en zusters openlijk stelling tegen bepaalde gebruiken zoals polygynie het ritueel ter aanroeping van de voorouders, het doden van kinderen en het gebruik van eigen medicijnen, maar van spanning tussen missionarissen en traditionele machthebbers is geen sprake. Tot een fundamentele confrontatie van culturen is het nog niet gekomen. Buiten het directe bereik van de missiepost leeft de traditionele cultuur voort in vormen waarvan de paters en zusters weinig weet hebben. De wens om meer van de Ayfatcultuur te begrijpen is zeker aanwezig maar elementaire hulpverlening en zelfhandhaving vullen hun 16-urige werkdag zozeer dat de tijd en energie om zich daarin te verdiepen te enen male ontbreekt.

7 Verwantschap.

Uit het voorgaande blijkt dat de onderscheiding van clans, subclans en lineages vooral een rol speelt bij de verdeling van het territorium, de naamgeving van gebied en bewoners, de samenstelling van het dorp en de woonstructuur. Binnen deze kaders waren het gezin en de nauwe banden tussen vader en zoons en broers onderling van grote existentiële betekenis. Momenteel is dat nog zo, maar binnen de dorpssamenleving wint het clanfragment meer en meer aan betekenis.

In het dagelijks verkeer, maar vooral binnen het kader van de ceremoniële ruil, is de aard van de relaties met bijbehorende rechten en plichten, en uiteraard de subjectieve beleving daarvan, dikwijls van groot belang. Op zoek naar het systeem dat het voor iedereen mogelijk maakt om 'wegwijs' te geraken temidden van zijn vele verwanten, heb ik getracht te achterhalen welke 'logische wegen' Ego, meestentijds onbewust, volgt bij het vinden van de juiste verwantschapstermen.

De reconstructie van de verwantschapsterminologie bleek een ingewikkeld werk van ontwarring en ordening. Het komt dikwijls voor dat een informant een bepaalde persoon én als bloedverwant én als aanverwant kan benoemen. Wanneer de informant of die bepaalde persoon meermalen gehuwd zijn openen zich nog meer mogelijkheden voor benoeming. Ook komt het nogal eens voor dat mensen wel ongeveer van gelijke leeftijd zijn terwijl zij genealogisch gezien van generatie verschillen, of omgekeerd. In deze gevallen gebruiken sommigen de termen die een generatieverschil aangeven, anderen weer niet. In het alledaagse verkeer blijkt het informeel gebruik van de termen wel eens af te wijken van wat formeel 'juist' is.

De reconstructie van de terminologie in de tabellen 9 en 10 is dan ook bevestigend geen blauwdruk van een subjectief relatiesysteem. Er is waarschijnlijk niemand die in het dagelijkse verkeer zijn verwanten exact volgens dit schema benoemt. Het is een abstractie, een schema van structurele posities. Bij het leggen van ceremoniële ruilcontacten fungeert het als een basis waarop ieder kan 'berekenen' op welke verwanten hij 'rechtens' een beroep kan doen of aan wie hij medewerking verplicht is. Het vertelt meer over potentiële relaties dan over feitelijke relaties.

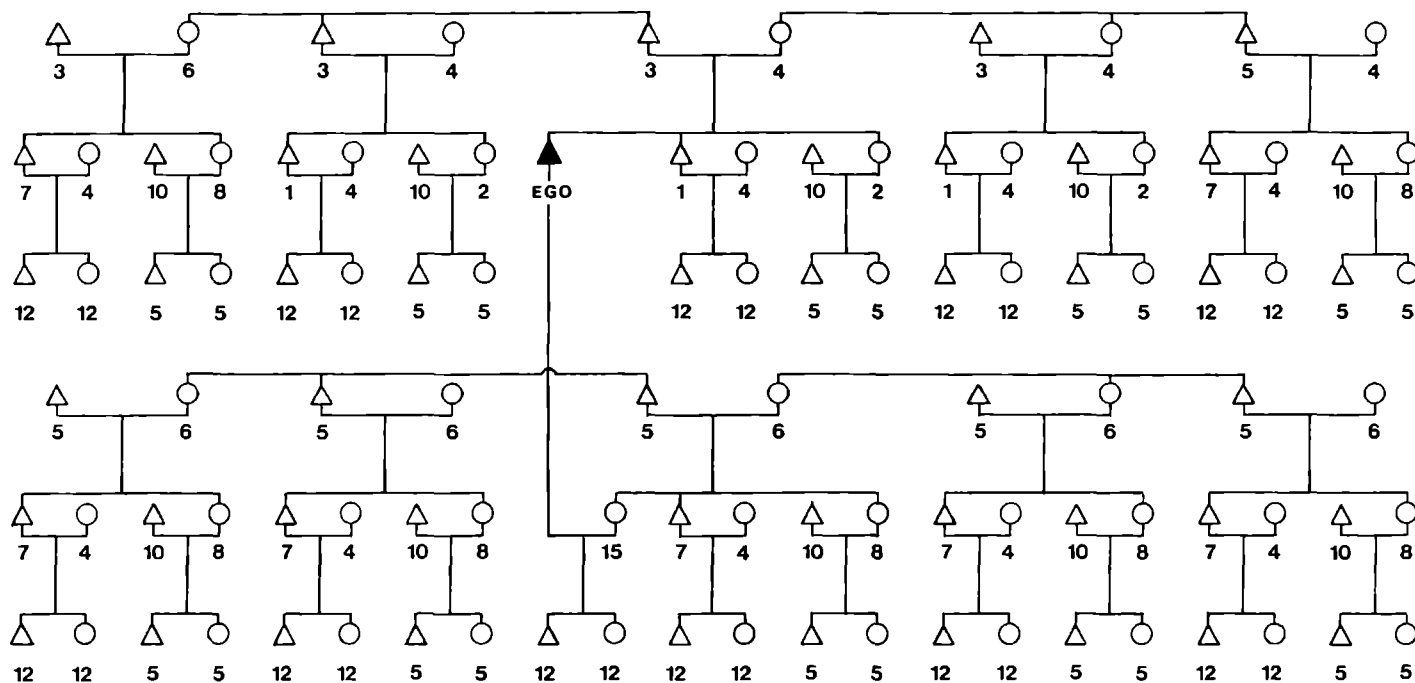
Termen en structurele posities.

Bij de reconstructie van de terminologie ben ik uitgegaan van het genealogisch materiaal. Ik heb mijn informanten gevraagd om alle, in hun genealogie voorkomende, bloed- en aanverwanten te benoemen. Dat de termen met een uitzondering beginnen met t- komt doordat de termen een persoonlijk voorvoegsel krijgen. De t- staat voor de eerste persoon en ik laat de termen hiermee beginnen omdat het immers gaat om de vraag hoe Ego zijn verwanten benoemt (11). In de presentatie volg ik de grafische symbolen en engelse afkortingen van Schusky (12) omdat die volgens mij weinig misverstanden toelaten. Omdat de *sexe* van Ego soms medebepalend is bij de benoeming van verwanten maak ik onderscheid tussen Ego ms. = male speaking en Ego fs. = female speaking.

De gegeven terminologie geldt voor het westelijk Ayfatgebied.

Ik heb aanwijzingen dat deze gegevens maar ten dele gelden voor het oostelijk Ayfatgebied en het Maregebied.

Op de term tefayn = huwelijkspartner na gebruikt Ego alle termen classificatorisch.



tabel 9 : verwantschapstermen (m.s.)

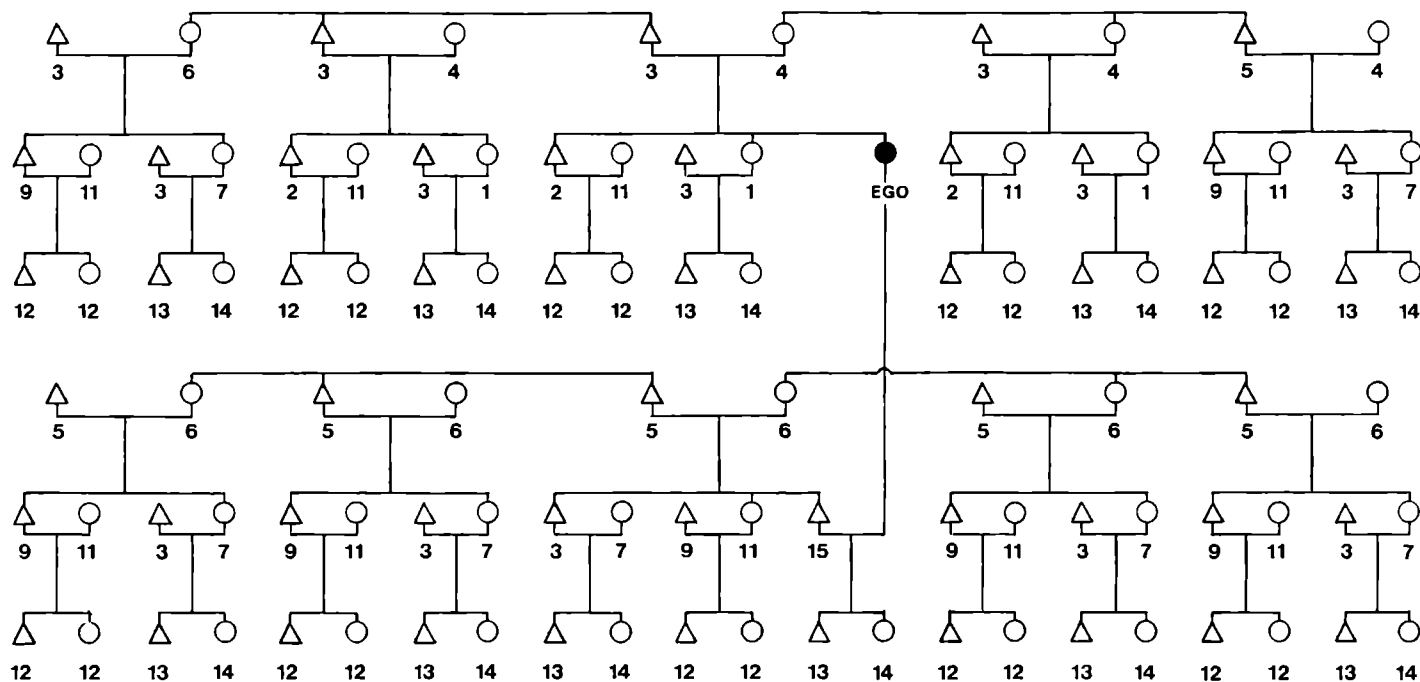
△ man
○ vrouw

△ ○ broer en zus
△ ○ echtgenoten

1 TAO
2 TANO
3 TATIA
4 TEME
5 TAMU

6 TATI
7 TEMO
8 TSAYUOCH
9 TARA
10 TSENIEM

11 TAUN
12 TARE
13 TAKUT
14 TAKU
15 TEFAYN



tabel 10 : verwantschapstermen (f.s.)

○ vrouw



broer en zus

△ man



echtgenoten

1 TAO
2 TANO
3 TATIA
4 TEME
5 TAMU

6 TATI
7 TEMO
8 TSAYUOCH
9 TARA
10 TSENIEM

11 TAUN
12 TARE
13 TAKUT
14 TAKU
15 TEFAYN

Ego ms.	Ego fs.	structurele posities
<u>tao</u>	<u>tao</u>	- siblings, parallel cousins en kleinkinderen van de eigen sexe.
<u>tano</u>	<u>tano</u>	- siblings, parallel cousins en kleinkinderen van de andere sexe.
<u>tatia</u>		- Fa, FaBr, FaSiHu, MoSiHu.
	<u>tatia</u>	- Fa, FaBr, FaSiHu, MoSiHu, - De echtgenoot van elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - De echtgenoot van elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
<u>teme</u>		- Mo, MoSi, MoBrW1, FaBrWi. - De echtgenote van elke mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - De echtgenote van elke mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>teme</u>	- Mo, MoSi, MoBrW1, FaBrWi.
<u>tamu</u>		- MoBr, - Kinderen van elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - WiFa, WiFaBr, WiFaSiHu, WiMoBr, WiMoSiHu. - Kinderen van elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>tamu</u>	- MoBr, - HuFa, HuFaBr, HuFaSiHu, HuMoBr, HuMoSiHu.
<u>tati</u>		- FaSi, - WiMo, WiMoSi, WiMoBrW1, WiFaSi, WiFaBrW1.
	<u>tati</u>	- FaSi, - HuMo, HuMoSi, HuMoBrW1, HuFaSi, HuFaBrWi.
<u>temo</u>		- elke cross cousin van de eigen sexe. - elke mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>temo</u>	- elke cross cousin van de eigen sexe. - elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
<u>tsajuoch</u>		- elke cross cousin van de andere sexe. - elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>tara</u>	- elke cross cousin van de andere sexe. - elke mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
<u>tsenfem</u>		- de echtgenoot van elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - de echtgenoot van elke vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.

	<u>taun</u>	- de echtgenote van elke mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - de echtgenote van elke mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
<u>tare</u>		- eigen kinderen. - kinderen van mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - kinderen van mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>tare</u>	- kinderen van mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - kinderen van mannelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>takut</u>	- eigen zoon, - zoon van vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - zoon van vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
	<u>taku</u>	- eigen dochter, - dochter van vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin. - dochter van vrouwelijke sibling, parallel cousin en cross cousin van de huwelijkspartner.
<u>tefayn</u>	<u>tefayn</u>	- huwelijkspartner.
<u>tatat</u>	<u>tatat</u>	- alle verwanten in tweede generatie opwaarts.

tabel 11 verwantschapstermen en structurele posities.

Het systeem van benoemen maakt het Ego mogelijk om in alle gevallen via een snelle 'berekening' de eigen positie ten opzichte van verwanten te bepalen. Natuurlijk moet Ego zich situeren temidden van een veelheid van verwanten. Allereerst reduceert Ego zijn verwanten tot een hanteerbaar aantal structurele categorieën, elk met een specifieke verwantschapsterm. Zodra bekend is tot welke categorie een bepaalde verwant behoort, weet Ego in grote lijnen welke rechten, plichten, standaardgedragingen en verwachtingen hun relatie vorm en inhoud geven.

Voor wie in de Ayfatcultuur opgroeit is die vaststelling niet ingewikkeld. Uitgaande van het feit dat de eigen sexe en die van de te benoemen verwant bekend zijn, hoeft Ego alleen nog maar de generatie en graad van lateraliteit vast te stellen. De simpele vraag naar de clan en de eigenaam van de vader en moeder van de te benoemen verwant levert meestal direct voldoende informatie. Soms is het nodig om door te vragen tot de verbindende verwant in de generatie van Ego's ouders gevonden is. De benoeming van alle overige verwanten valt dan eenvoudig af te leiden.

De omstandigheid dat er tussen verwanten geen verbindende voorouder te traceren valt staat een consequente toepassing van het benoemingssysteem niet in de weg. Immers, zodra bekend is dat er in de eerste opgaande generatie een mannelijke of vrouwelijke clangenoot van vader of moeder voorkomt, dan heeft Ego keuze uit vier alternatieven

	mannelijk	vrouwelijk
clan vader	<u>tatia</u>	<u>tati</u>
clan moeder	tamu	<u>teme</u>

De keuze ligt voor de hand en de toepassing van de overige termen is weer een kwestie van afleiden.

Het is natuurlijk niet zo dat Ego in alle gevallen vanuit het onbekende zijn gebruik van de verwantschapstermen moet kiezen. Met name in het geval van niet traceerbare verwanten is bepalend met welke termen de ouders en naaste verwanten van Ego een bepaalde persoon benoemen. Het systeem van benoemen staat Ego ten dienste in twijfelgevallen en binnen het kader van de ceremoniële ruil waarin het gewenst kan zijn om 'potentiele' relaties te benutten.

Termen en sociale relaties.

Gewoonlijk spreken verwanten elkaar direct aan zonder een naam of een verwantschapsterm te gebruiken. In gesprek met derden duidt men zijn verwanten meestal aan met de eigennaam. Zodra de statusrelaties van belang zijn, d.w.z. de structurele posities van betrokkenen, dan gebruikt men de termen, zowel wanneer men iemand aanspreekt als wanneer men over iemand spreekt. In het laatste geval wordt de verwantschapsterm meestal gevolgd door de eigennaam. Hoewel kinderen hun ouders formeel met tatja en teme benoemen zou het misleidend zijn om deze termen met vader en moeder te verialen. Uit tabel 11 blijkt dat deze categorieën veel ruimer zijn. Opmerkelijk is dat Ego ms. de term teme ook voor een grote groep aanverwanten gebruikt, terwijl Ego fs. de term tatja op analoge wijze zeer ruim toepast.

Voor deze, en ook voor alle volgende categorieën verwanten, geldt dat de vorm en inhoud van de sociale relatie medebepaald wordt door leeftijd en woonplaats van de betrokkenen, en niet te vergeten de emotionele inhoud van het contact.

Kinderen spreken hun eigen ouders dikwijls aan met pine = vader en fène = moeder, informele termen die een affectieve relatie uitdrukken. Dat bleek soms duidelijk wanneer mensen in het weeklagen bij een gestorven tatja of teme opeens de termen pine en fène gingen gebruiken. Kort na de begrafenis gebruikten die mensen weer de formelere termen.

Siblings en parallel cousins noemen elkaar bij de eigennaam, maar opvallend vaak hoorde ik dat zij gebruik maakten van de termen tao, indien zij van gelijke sexe zijn, en tano indien zij van verschillende sexe zijn. In die gevallen was het duidelijk de bedoeling om hun nauwe wederzijdse betrokkenheid uit te drukken. Wanneer mensen emotioneel betrokken bleken bij sterfgevallen, ziekte, conflicten of andere opvallende gebeurtenissen dan waren er heel dikwijls tao- of tano-relaties tussen de betrokkenen.

Waarschijnlijk doordat contacten tussen jongens en meisjes al gauw leiden tot opschudding vanwege al dan niet vermeende seksuele avonturen komt het vaak voor dat groepen jongens of meisjes met elkaar optrekken. Adolescenten zag ik vaak zeer amicaal met elkaar stoeien, sollen en giechelen en in die sfeer was het dat jongens en meisjes elkaar omhelsden met de woorden tao tao tao. Wanneer dergelijke groepen jongens en meisjes elkaar ontmoeten tijdens feesten of tijdens het wachten voor de missiewinkel worden uitdagende en dikwijls zeer humoristische plagerijen uitgewisseld, meestal betrekking hebbend op uiterlijke kentrekken en karaktereigenschappen. Oudere mensen verzekerden mij dat dit geen opschudding zal veroorzaken zolang het jongens en meisjes betreft die tot elkaar in relatie van tano staan. Het viel mij op dat mensen die tot elkaar tano zeggen vrijer waren in lichamelijk contact dan anderen.

In de tao en tano relaties ligt onmiskenbaar een zeer nauwe verbondenheid. Toch is er nog wel sprake van een differentiatie. Ego groeit in de locale groep op met siblings en parallel cousins van vader's zijde. De kinderen van MoSi leven meestal in een andere locale groep, hoewel ook op dit punt de dorpsvorming tot veranderingen in de sociale organisatie leidt. Opmerkelijk is dat grootouders al hun kleinkinderen aanspreken met tao of

tano. Sommige informanten zeiden te betwijfelen of dat juist was. Anderen verklaarden dit gebruik door te wijzen op de vriendelijke, affectieve band tussen grootouders en kleinkinderen als de ouders werken worden de kleine kinderen door grootvader of grootmoeder verzorgd en vertroeteld. Afgezien van dit laatste, wellicht sterk informele gebruik worden de termen tao en tano uitsluitend voor bloedverwanten gebruikt. Dit is bij geen van de overige termen het geval.

Bij de behandeling van het dorp Ayawasi wees ik er al op dat in de sociale organisatie het vlechtwerk van huwelijksrelaties enerzijds en tao- en tano-relaties anderzijds een fundamenteel gegeven is.

De nauwe band tussen tano-relaties blijft ook na het huwelijk bestaan en daarom is het niet vreemd dat MoBr en FaSi een rol van betekenis spelen. Vanwege het gebruik van het uithuwen van de vrouw behoorden deze categorieën verwanten vroeger zelden tot de lokale groep van Ego. In de dorpsamenleving komt dat wel vaak voor.

Relaties waarin de termen tamu en tati gebruikt worden duiden op verbondenheid én een zekere afstand. Dat geldt niet alleen voor MoBr en FaSi, maar ook voor de aanverwanten via eigen huwelijk. Dat het van deze categorieën verwanten vooral MoBr is die een belangrijke plaats inneemt blijkt wellicht al uit het feit dat MoBr enerzijds en SiSo en SiDa anderzijds elkaar met tamu aanduiden en dikwijls aanspreken. De positie van MoBr in de ceremoniële ruilrelaties en het feit dat een vrouw meer afhankelijk is van haar broer dan de man van zijn zuster zouden kunnen verklaren waarom MoBr een belangrijker rol speelt in het leven van Ego dan FaSi.

Nauwe verwanten die meestal ook elders wonen zijn de cross-cousins temo(m.s. en f.s.) en voor Ego ms. tsajuoch en voor Ego fs. tara. Als de lineaire en parallelle verwanten van Ego als de meest 'eigen' mensen getypeerd mogen worden, dan kunnen de cross-verwanten als de meest 'anderen' beschouwd worden met wie Ego een bepaalde verbondenheid heeft. Het blijkt dat de terminologie voor cross-bloedverwanten model staat voor aanverwanten via het eigen huwelijk. In het dagelijkse spraakgebruik hebben de termen tsajuoch en tara dikwijls de betekenis van liefde, geliefde of huwelijkspartner-bij-voorkeur. Het zijn de termen waarmee geliefden elkaar aanspreken tijdens hun geheime ontmoetingen. Het zijn ook de termen die plagend gebruikt worden wanneer jongelui van elkaar weten dat ze verliefd zijn. Toen een man mij bij het onderzoek naar de verwantschapstermen vertelde dat hij een bepaalde vrouw met tati moest aanspreken, merkte een van de omstanders op dat hij beter tsajuoch kon zeggen omdat hij ooit seksueel verkeer met haar gehad zou hebben.

Toch zou het voorbarig zijn om hieruit te concluderen dat er een voorkeur zou bestaan voor het cross-cousin huwelijk. Wanneer ik informeerde naar eventuele regels met betrekking tot partnerkeuze kreeg ik telkens weer te horen dat elk huwelijk geoorloofd is zolang maar vermeden wordt dat de ceremoniële ruilcircuits te kort worden. Dat houdt in feite in dat niemand binnen de kring van zijn naaste verwanten naar een partner mag zoeken. De bruidnemers zouden dan onvermijdelijk tegelijk bruidgevers zijn en dat is in strijd met de 'grondwet' van de ceremoniële ruil dat "de doeken moeten vliegen als vogels". In het hoofdstuk over de ruil kom ik hierop terug.

De formele term die een vader gebruikt voor zijn eigen kinderen en die van een aantal van zijn verwanten is tare. In het dagelijkse leven spreekt hij echter van ku ro tuo = kind dat van mij is. Het woord ku betekent jong, klein, wat gebaard is. Taku betekent ik breng voort, ik breng groot. Tijdens de eerste levensjaren van het kind gebruikt de moeder taku taku taku als troetelwoordjes. Later spreekt zij ook van ku ro tuo = kind dat van mij is.

De formele termen die een vrouw voor haar eigen kinderen en die van een aantal van haar verwanten gebruikt zijn takut = zoon en taku = dochter. Op mijn

vraag naar de toegevoegde -t in de term voor zoon kreeg ik steeds ten antwoord ayt jecho = hij blijft. Een vrouw antwoordde ayt jecho au mamu = hij blijft zij gaat weg. Wellicht doelde zij op het feit dat een zoon in de locale groep blijft terwijl een dochter uitgehuwd zal worden. Echtgenoten spreken over elkaar met de term tefayn wanneer zij willen benadrukken dat hun partner van een andere clan of groep stamt. De betekenis van tefayn is ik heb gehuwd, ik heb aangetrokken, ik heb omstrengeld. Wanneer gehuwden in intieme kring met of over elkaar spreken gebruiken zij de term ta. Een vader die met zijn kinderen over zijn vrouw spreekt gebruikt neme = jouw moeder, of fèno nuu = moeder van jou. Net zo een moeder die met haar kinderen over haar man spreekt natia = jouw vader, of pine nuu = vader van jou. De categorieën tsenifem en taun bevatten in principe geen bloedverwanten. Het betreft aanverwanten van bloedverwanten en aanverwanten van aanverwanten via het huwelijk van Ego. Het is vooral binnen het kader van de ceremoniële ruil dat tsenifem- en taun-relaties voor Ego van belang kunnen zijn. Grootouders zijn in de tabellen niet vermeld. Zij worden met al hun verwanten in de gelijke generatie aangeduid met tatat. Gezien de betrekkelijk korte levensduur van de mensen in het Ayfatgebied is het niet verwonderlijk dat zij voor Ego geen structurele positie van betekenis innemen. Alle voorouders boven de generatie die met tatat wordt aangeduid, worden benoemd met de term rochos.

Terminologie en sociale organisatie.

Na de indeling in clans, subclans en lineages die inzicht verschaffen in de territoriale verdeling, naamgeving, dorpsamenstelling en woonstructuur, geeft deze terminologie (13) een beeld van de wijze waarop de mensen van het Ayfatgebied hun verwanten globaal indelen in categorieën die elk een eerste houvast bieden voor de rolverwachtingen en rolverplichtingen die in het dagelijkse sociale verkeer van belang zijn. Dez reconstructie van de verwantschapsterminologie is niet meer en niet minder dan een principe van ordening en een 'schema van berekening' dat Ego impliciet hanteert. De alledaagse sociale werkelijkheid is het primaire gegeven en daarin komen tal van gedragingen en relaties voor die niet uit deze reconstructie 'af te lezen' zijn. Om inzicht te krijgen in dynamische en interactionele aspecten van de sociale organisatie is het noodzakelijk om nader te onderzoeken met wie, en op welke wijze de mensen van het Ayfatgebied betrekkingen onderhouden wanneer het gaat om ceremoniële ruil, huwelijksrelaties, machtsverhoudingen, samenwerking, levensonderhoud, geboorte, ziekte en dood.

8 Netwerk en coalitie.

In de Avfatsamenleving verkeert een baby de eerste jaren van zijn leven in de directe nabijheid van zijn moeder. Vanaf enkele dagen na de geboorte draagt een moeder haar kind in de draagtas op haar rug of in een draagdoek op haar heup door het dorp, naar de tuin, naar de plaats waar zij haar behoefte doet of waarheen zij ook gaat. Tijdens het werk, het lopen, het weklagen bij een overledene, heftige ruzies, altijd 'deelt' de baby de bewegingen van zijn moeder. Vele malen per dag krijgt de zuigeling even de borst of wat voorgekauwd voedsel. Tijdens de nacht verwarmt de moeder het kind met haar eigen lichaam. Meer en meer gaat het kind in contact komen met de overige huisgenoten. De vader en de andere kinderen spelen met het kleine kind, waken ervoor dat het niet in het vuur terecht komt, helpen bij het voeden en naarmate het ouder wordt gaan de oudere kinderen met de kleine rondwandelen. Tegen de tijd dat moeder weer in verwachting raakt en een volgende baby krijgt wordt de sterke band met moeder losser. Een uitzinnig krijsende kleuter van een jaar of drie, alleen op het pad of voor het huisje, is een bekend tafereel. Steeds vaker

neemt de vader het kind op en loopt er mee door het dorp of naar de tuin. Langzamerhand raakt het kind betrokken bij de spelletjes van broertjes, zusjes en vriendjes. De kleine, intieme kring van het gezin wordt gaandeweg groter en strekt zich uit tot de naaste verwanten van vader en moeder in de nabije omgeving.

Opgroeïende jongens volgen hun vader en maken kennis met diens verwanten en vrienden. In het dorp, bij feesten en ruiltransacties leren zij steeds meer verwanten en medemensen kennen. Het meisje gaat met haar moeder mee naar de tuin en zij leert steeds meer vrouwen en vriendinnen kennen. De kring van relaties wordt steeds groter en gaandeweg leert iedereen het onderscheid tussen belangrijke, naaste verwanten en vrienden en degenen die weliswaar verwant of bekend zijn, maar die niet dagelijks een grote rol spelen in zijn leven en dat van zijn ouders.

Sinds de dorpsvorming en de invoering van het onderwijs maakt elk kind vroeger dan destijds hun ouders kennis met leeftijdgenoten van andere clans en ander groepen. De vriendschapsrelaties die daaruit voortkomen, spelen naderhand bij ruil en samenwerking een grote rol.

Elk individu bevindt zich aldus temidden van kringen van verwanten en vrienden die voor hem van meer of minder belang en betekenis zijn. Het gezin en eventueel de inwonende verwanten vormen de meest intieme kring die van grote betekenis is vanwege voeding, bescherming, geborgenheid, opvoeding en, wat later, vanwege de overerving van ceremoniële ruilgoederen. Vervolgens is er een kring van naaste verwanten en vrienden binnen het dorp met wie nauwe contacten onderhouden worden, eerst in spel en avontuur, later in samenwerking bij het aanleggen van tuinen, het bouwen van een huis en wederzijdse hulp bij ruilzaken en in onverhoopte noodsituaties. Op wat meer afstand leven verwanten en vrienden op wie zo nodig een beroep gedaan kan worden. Tegen de tijd dat iemand wil gaan huwen worden deze minder naaste relaties van belang omdat zij mogelijke ruilpartners bij de huwelijkstransactie kunnen zijn. Deze minder naaste verwanten leven in het eigen dorp, maar vooral in de omliggende dorpen. Vrienden, dat wil zeggen mensen met wie men niet allereerst op basis van verwantschap nauwe betrekkingen onderhoudt, kent men vooral in het eigen dorp. Uiteraard wordt iedereen ook omgeven door een ruime kring van mensen die bekend zijn, maar met wie men geen directe relaties onderhoudt maar met wie men wellicht ooit in het kader van de ceremoniële ruil in contact kan komen.

Binnen de intiemste kringen van verwanten, waarin voornamelijk pine = vader, fène = moeder en lao- en tano-relaties voorkomen, wordt wederzijdse hulp vanzelfsprekend geacht. Voor een dienst behoeft niet direct een tegenprestatie geleverd of afgesproken te worden. De relaties zijn van een dusdanige aard dat iedereen te allen tijde een beroep kan doen op zijn naaste verwanten. Naarmate de relaties wat minder intiem zijn, neemt de regeling van tegenprestaties en het stellen van voorwaarden bij dienstverlening toe.

Het netwerk van meer of minder intieme en belangrijke relaties waarmee elk individu op unieke wijze omgeven is, wordt vooral bepaald door verwantschap en residentie. Dit netwerk is voor iedereen van doorslaggevend belang waar het levensonderhoud, sociale zekerheid, huwelijkskansen, machtspositie en een 'goed verzorgde' dood betreft. Hoe deze aspecten en het netwerk een rol spelen in de sociale organisatie van de Ayfatsamenleving wordt duidelijk zodra er voorbereidingen getroffen gaan worden voor een nieuw huwelijk. De huwelijks-candidaten, daarbij geholpen door hun naaste verwanten en vrienden, vragen vele relaties uit hun netwerk om deel te nemen aan de voorbereiding, dat wil zeggen, ceremoniële ruilgoederen te 'investeren' in de huwelijkscollecties die bij wijze van huwelijksluiting uitgewisseld zullen worden. Elke aangesproken relatie spreekt op zijn beurt zijn netwerk aan om aan de gevraagde goederen te komen. Verwanten van verwanten en vrienden van vrienden raken aldus betrokken

bij de voorbereiding van een huwelijk. Uiteindelijk ontstaan twee coalities bruidnemers en bruidgevers. Hoe dat in zijn werk gaat en wat de ceremoniële ruil betekent in de Ayfatsamenleving hoop ik in het volgende hoofdstuk te verduidelijken.

1 De waardegoederen.

Zwijgend lopen twee mensen door de broeierige schemering van het oerwoud. Behoedzaam zetten zij hun eeltige voeten op de glibberige stenen en grillige boomwortels. In een gestaag tempo gaan zij hun weg over steile heuvels en diepe dalen, soms zoekend naar hun evenwicht op de gladde boomstammen die voorangers in de modderige gedeelten van het smalle pad hebben neergelegd.

De man loopt voorop. Zijn opgevouwen slaapmat en regencape = am draagt hij aan een dunne rotanstrip als een zijtas over zijn linkerschouder. In de slaapmat steekt een gevlochten tasje = ayu kerach waarin een portefeuille van pandanusbladeren = am aru zit. In deze portefeuille, die ongeveer 20 bij 30 centimeter groot is, bewaart hij een kostbare doek van oost-indonesische makelij. In de linkerhand draagt hij een speer, een boog en wat pijlen, in de rechterhand zwaait losjes zijn lange kapmes. De rode schaamdoek, zijn enige kledingstuk, steekt fel af bij zijn donkere huid in het groen van de omgeving. Enkele meters achter de man volgt zijn echtgenote. Op haar gebogen rug draagt zij een zwaargevulde draagtas = ayu waarvan zij de beide draagbanden op haar voorhoofd heeft samengebonden. In haar tas zit een aantal portefeuilles met doeken en lapjes die geheel met blauwe kraaltjes bestikt zijn. Verder een aantal keurig opgevouwen, soms zelfs nog in cellofaan of plastic verpakte sarongdoeken. Voor de rest is de tas gevuld met taroknollen, groente, wat gebruiksvoorwerpen en een slaperige baby. De rechtop in haar tas gestoken slaapmat dient het kind tot bescherming en ruggesteun. Om haar heupen draagt zij een brede bussel gevlochten koordjes van een vaalrode kleur. Haar schaamdoek is donkerblauw.

Vanuit de tegenovergestelde richting nadert eveneens een echtpaar. Een van de mannen gaat opzij van het pad staan en terwijl de ander hem passeert pakt hij hem even bij de pols en zegt

" <u>namo mfo</u> "	= waar ga je heen
" <u>tamo say</u> "	= niets bijzonders
" <u>mèn</u> "	= tot ziens
" <u>rèn</u> "	= tot ziens

De twee vrouwen kijken elkaar vanonder de gefronste wenkbrauwen een moment aan

" <u>namo mfo</u> "	= waar ga je heen
" <u>tamo Kostuas</u> "	= ik ga naar (het dorp) Kostuas
" <u>é é</u> "	= ja ja
" <u>mèn</u> "	= tot ziens

Zodra het eerste echtpaar een eindje weg is, zegt de tweede vrouw

" <u>ray mamó mechoch po Kostuas</u> "	= zij gaan naar Kostuas om (ceremoniële) doeken te verzamelen.
" <u>é é</u> "	= ik begrijp het.

Dit dagelijks voorkomende tafereel is karakteristiek. Mensen trekken van dorp naar dorp en van tuin naar tuin in verband met transacties van ceremoniële waardegoederen, meestal doeken die vanwege hun indonesische herkomst k a i n t i m u r genoemd worden.

De man draagt de zeldzaamste en meest waardevolle doeken bij zich. De vrouw sjouwt een hoeveelheid minder kostbare doeken en andere ruilgoederen.

Mannen geven elkaar weinig of geen informatie over hun doekenzaken, tenzij het zeer naaste verwanten betreft. Vrouwen zijn soms wat mededeelzamer.

Van jongs af aan went iedereen eraan dat volwassenen een belangrijk deel van hun tijd, aandacht en gesprekken besteden aan onderhandelingen en regelingen met betrekking tot de circulatie van ceremoniële waardegoederen.

De mensen van de Ayfat maken onderscheid tussen enerzijds po ro posé de

dingen van het verre verleden, ook dikwijls k a i n p u s a k a = sacrale doeken, erfstukken, genoemd en anderzijds po ayu = de dingen uit de draagtas, meestal k a i n t i m u r genoemd.

Het laatste spraakgebruik suggereert dat het uitsluitend doeken zou betreffen. In werkelijkheid gaat het ook om andere, nog nader te beschrijven, voorwerpen die in de ceremoniële ruil als waardegoed fungeren. In verhouding tot het aantal doeken in de transacties gaat het slechts om kleine hoeveelheden van die andere goederen, hoewel er soms een grote waarde aan toegekend wordt. Wanneer de mensen van de Ayfat in het dagelijks verkeer spreken over k a i n t i m u r dan bedoelen zij alle ruilgoederen. Waar ik in het vervolg spreek van doeken of van k a i n t i m u r dan is dat eveneens in die ruime betekenis.

Het spreekt bijna vanzelf dat er naast deze ceremoniële ruil ook nog een 'commerciële' ruil van levensmiddelen, gebruiksvoorwerpen, kleding en bouw-materiaal bestaat. Nooit heb ik gezien dat beide vormen van ruil gelijktijdig of gecombineerd plaatsvonden.

De ceremoniële goederen zijn schaars en voor de meeste mensen kost het veel moeite om aan doeken te komen. Verwanten en vrienden en soms verre relaties komen elkaar vragen en zeuren om doeken. Er wordt geweigerd, gepraat, afgehouden, gesmeekt en weer geweigerd totdat er iemand zijn zelfbeheersing verliest en ernstige conflicten en vechtpartijen ontstaan. Wie geluk heeft krijgt zijn doeken en wie veel geluk heeft doordat hij veel doeken erft van zijn ouders kan zichzelf besnoeien als popot = een mens die in de doeken-circulatie een machtige sleutelpositie inneemt. Met een genereus gebaar kan hij doeken geven aan een arme drommel die van hem afhankelijk is. Wie veel doeken heeft kan immers veel uitleenen en mensen aan zich verplichten door de tegenprestatie uit te stellen tot het moment dat hij zelf de tijd daartoe gekomen acht. Hoe meer mensen een popot van zich afhankelijk maakt des te groter wordt zijn macht.

Maar al die doeken zouden hem geen aanzien en macht opleveren wanneer de minder bedeelden niet telkens weer behoefte aan doeken zouden voelen. Van die behoefte is de popot echter verzekerd zolang de mensen zich verantwoordelijk voelen voor nieuw te sluiten huwelijken, het nakomen van de nagelaten verplichtingen van overleden verwanten en het regelen van conflicten. Die verantwoordelijkheid is voor de mensen van de Ayfat nu eenmaal niet los te denken van de ceremoniële ruil. En al geven de jongeren die wat gestudeerd hebben of die voor enige tijd buiten hun eigen cultuurgebied geleefd hebben luid te kennen dat zij niets meer met de ruil te maken willen hebben, tegen de tijd dat zij willen trouwen spelen zij het 'spel' noodgedwongen weer mee en wenden zij zich weer bescheiden tot hun verwanten en vrienden.

De erfgoederen.

Elke lineage van enige omvang is in het bezit van een of enkele po ro posé of k a i n p u s a k a. In de meeste gevallen betreft het een zeer zeldzame doek. In enkele gevallen ging het om een volkomen rondgegroeide slagtang van een mannelijk varken.

De oudste zoon van de oudste man van de betreffende groep is degene die bij de dood van zijn vader de opdracht krijgt om het erfstuk zorgvuldig te bewaren.

Meestal noemt men de doeken bij hun naam, zoals ko mekèk, wan mená, toba masim en jamon choso. Elke volwassene is op de hoogte van de erfstukken van de andere groepen. De zeldzame varkenstanden worden met de algemene term way = slagtang aangeduid.

Elke informant bleek te beseffen dat de sacrale doeken wat herkomst aangaat niet verschillen van de doeken die in de ceremoniële ruil circuleren. Steeds weer benadrukte iedereen dat het om doeken ging waarvan slechts één exem-

plaatse bestond dat van generatie op generatie overgeleverd was en dat nooit en te nimmer in ruil gegeven mocht worden.

Sommigen vertelden mythische verhalen over de eerste p u s a k a, maar dikwijls werden zij in de rede gevallen door mensen die dat "slechts verhalen" vonden. In de clan Fanataf kent men het verhaal dat er ooit een vrouw geweest zou zijn die haar hoofd op een steen te rusten legde. Zij viel in slaap en droomde dat er een slang onder de steen lag. Zij sprong op, greep haar kapmes om de slang te doden, maar toen zij de steen weggakantelde lag daar niet een slang maar de eerste doek ko mekèk. Mensen van de clan Fatie beweren dat hun eerste doek chayn of chèn tevoorschijn kwam uit de dampende grot waaraan het dorp Ayawasi haar naam ontleent. Deze grot wordt sterk geassocieerd met de geesten van de voorouders.

Na de dood van een oude man ontvouwen enkele vooraanstaande mannen van Ayawasi een aantal erfstukken toba mpoch kam, toch fre, pokèk weach chaus, sarikam, toba en toba semé, terwijl zij de namen van vele voorouders aanriepen.

Later legde men mij uit dat dit gebruikelijk is zodra een oude man, die reeds tijdens zijn leven aan al zijn ceremoniële verplichtingen voldaan heeft, komt te overlijden. De erfstukken worden gezien als het bezit van de voorouders. Het is de taak van de oudste in erfopvolging om dit bezit goed te bewaren. Elke nalatigheid zal ziekte en ongeluk veroorzaken.

Er is, voorzover mij bekend, maar één gelegenheid waarbij een erfstuk, en dan in principe nog maar tijdelijk, naar een andere clan wordt overgedragen. Dat is het geval na doodslag of anderszins dood door schuld. De benadeelde partij eist dan het erfstuk als garantie dat de verantwoordelijken snel een genoegdoening in ruilgoederen zullen organiseren.

In het begin van de zestiger jaren doodde de r a j a van Ayawasi tijdens een conflict een man van de clan Fatie. Om de daardoor ontstane crisissituatie op zo kort mogelijke termijn te regelen droeg de r a j a een van de erfstukken van zijn groep over aan Simon Fatie, een van de dorpschefs van Ayawasi-hoog. Bij die overdracht werd tevens afgesproken welke collectie ruilgoederen de r a j a en de zijnen ter genoegdoening moesten leveren alvorens hun erfstuk weer terug te ontvangen. De afhandeling van die zaak moest in 1972 nog altijd plaatsvinden.

De r a j a beweerde dat hij geen haast maakte omdat gebleken was dat hij best zonder het erfstuk kon leven. Druk vanuit de groep van Simon Fatie en regelmatig oplopende ruzies over deze zaak konden de r a j a niet tot groter spoed bewegen.

Begin 1971 doodde de oudste zoon van de belangrijkste popot van het dorp Porimin of meer per ongeluk de r a j a van het dorp Susumuoch en omstreken. De clan van het slachtoffer eiste het erfstuk jamon choso van de dader en de zijnen, alsmede een ronde slagtang die eveneens als p u s a k a aangemerkt werd. Op termijn moesten de leden van de clan Fatie, waartoe de dader behoort, een twintigtal k a i n t i m u r, veel sarongdoeken en vele meters rode textiel leveren om hun erfgoed weer terug te krijgen. Tegen de tijd van mijn vertrek was deze zaak vrijwel geheel afgedaan.

In een geval van suicide dat tijdens mijn verblijf in Ayawasi plaatsvond, eisten de verwanten van de overledene het erfstuk van de groep van haar echtgenoot omdat hij volgens hen schuldig was aan de dood van zijn vrouw. Na wekenlange onderhandelingen werd uiteindelijk genoegdoening gegeven in de vorm van ruilgoederen en varkens. De gevraagde k a i n p u s a k a werd niet overgedragen omdat beide partijen tenslotte tot de conclusie kwamen dat de schuld aan beide kanten gezocht kon worden.

In de gevallen waarin de p u s a k a wordt overgedragen spreekt men van ray maru masie = de mensen dragen het leven over. De term masie gebruikt men om de vitale delen in het menselijk lichaam aan te duiden. Onderwijzers uit de streek, met enige biologische kennis, vertaalden de uitdrukking met het uit-

wisselen van het hart.

De ruilgoederen.

Van alle goederen die in het kader van de ceremoniële ruil circuleren zijn de *k a i n t i m u r* in strikte zin, de doeken dus, zonder twijfel de belangrijkste.

Uit het historisch materiaal van Elmberg (1) blijkt dat we de herkomst van de doeken mogen zoeken in de reeds eeuwenlang bestaande handelsroutes die vanuit Eurazië via de Indonesische Archipel tot in de Molukken en het westelijk gedeelte van Irian Jaya reiken.

In het begin van de 17e eeuw vermeldden hollandse zeevaarders dat zij onder de bewoners van het Onin-schiereiland en de kustgebieden van de MacCluergolf een handel aantroffen waarbij slaven, aromatische boombast en andere goederen uitgewisseld werden tegen doeken.

Ook blijkt hoe handelaars uit de Seran Laut Archipel het betrokken gebied verdeeld hadden in zogenaamde 'sosolot' of 'sesolot', een benaming voor streken waarop zij exclusieve handelsrechten claimden. In deze sosolot benoemden zij contactpersonen die een bemiddelende functie in de handel moesten vervullen. Hoe belangrijk deze rol van bemiddelaar geweest moet zijn, kunnen we vermoeden waar vermeld wordt dat het handelssysteem berustte op vooruitbetaling en tegenprestatie op termijn. De vreemde handelaars brachten bij gunstige wind kapmessen, doeken, bijlen, kralen, suiker, rijst en ongetwijfeld nog meer goederen die voor de autochtone bevolking aantrekkelijk waren. Zij vertrokken met de afspraak dat zij bij de volgende gunstige wind zouden terugkeren om slaven, boombast, paradijsvogels, nootmuskaat en wellicht nog andere artikelen op te halen.

Intussen waren de contactpersonen verantwoordelijk voor de kwantiteit en kwaliteit van de tegenprestatie. Zij zetten de autochtone bevolking onder druk om op tijd de juiste goederen te leveren. Slaagden zij er desondanks niet in om een bevredigende tegengift bijeen te krijgen dan dreigden grote conflicten met de vreemde handelaars aan wie zij door de initiële gift verplicht waren. Berichten over deze vorm van handel, en de druk die de diverse groeperingen op elkaar uitoefenden, vinden we tot aan de tweede wereldoorlog verspreid over de oost-indonesische archipel.

Het blijkt dat de erf- en ruildoeken die momenteel een zeer belangrijke rol spelen in de cultuur van de Ayfat en een groot gedeelte van de Vogelkop voornamelijk door de bewoners van Buru en Seran op een dergelijke credietbasis naar het noordwesten van Irian Jaya verhandeld werden. Via Kokas, Patipi en Rumbati bereikten de voorwerpen Bintuni, Aytinyu en Teminabuan in het zuidelijk gedeelte van de Vogelkop. Van daaruit vonden zij hun verspreiding naar het binneland. Daarnaast zijn er aanwijzingen dat de doeken eveneens via Manokwari in het noordoosten en Sausapor in het noorden tot in het bergland van Karon en Mare doordrongen.

Het klinkt wat merkwaardig dat de mensen van de Ayfat de waardegoederen aanduiden met een zeer algemeen begrip *po* = ding, iets, voorwerp. Soms komt het woord voor in combinatie met andere woorden en dan gaat het om dieren of mensen *po mafit* = bij, wesp, een stekend insect, *po kenu* = duister ding, de benaming voor een man die een bepaalde rol vervult tijdens een ritueel ter verdrijving van kwade krachten, *po sey* = enigst kind, lieveling. Bladeren van planten en bomen duidt men gewoonlijk aan met *mata*, maar zodra men de bladeren eet wordt er gesproken van *po mata*. Zo zijn er talrijke voorbeelden waaruit blijkt dat het woord *po* weliswaar zeer ruim gebruikt wordt, maar ook dat het staat voor voorwerpen en verschijnselen en zelfs personen die een zeer specifieke betekenis hebben.

De doeken hebben voor de mensen van de Ayfat geen echte gebruikswaarde en het

zouden vrij onbelangrijke voorwerpen gebleven zijn ware het niet dat men er in deze cultuur een zeer specifieke waarde aan toegekend had. In de betrekkelijk spaarzame literatuur over de Vogelkop geven sommige auteurs wel eens een lijst van benamingen voor de doeken die zij aantreffen. Hoewel het niet altijd duidelijk is of het nu gaat om verschil in schrijfwijze dan wel om andere namen, valt uit de opsommingen op te maken dat veel namen zeer verspreid voorkomen.

In overeenstemming met wat Elmberg (2) constateert, legden de mensen van Ayawasi mij uit dat het om categorieën van doeken gaat. Het zou niet mogelijk zijn om alle doeken afzonderlijk te benoemen en te onthouden. In onderhandelingen en bij de transacties gaat het niet zozeer om specifieke exemplaren, maar exemplaren die behoren tot een gewenste categorie. In het gebied rond Ayawasi trof ik de volgende categorieën aan: Wan, Wan safe, Karuk, Sarim, Masim, Amon, Toba, Toba masim, Toba sorong, Toba poch, Toba kèk, Pokèk en Pokèk son. Soms kibbelden mijn informanten over de vraag of het om aparte categorieën dan wel om nadere onderscheidingen binnen een categorie ging (3).

Zoals gezegd dekken de termen po ayu = dingen uit de draagtas, en k a i n t i m u r méér dan alleen de doeken. Het betreft voorwerpen die volgens enkele informanten ouder zouden zijn dan de doeken. Doordat zij steeds zeldzamer worden maken zij nog slechts in aanvullende zin deel uit van collecties ruilgoederen die, bijvoorbeeld ter bevestiging van een huwelijk, tussen groepen worden uitgewisseld. Ik trof de volgende voorwerpen aan:

Safach = armband die vervaardigd is uit een grote conusvormige schelp door de boven- en onderzijde weg te slijpen en vervolgens de binnenzijde te polijsten. Men weet te vertellen dat deze armbanden en deze schelpen via Bintuni en het Mentiongebied tot in het gebied van de Ayfat zijn doorgedrongen. Hoewel deze schelpen zeer zelden meer als ruilgoed overgedragen worden, kunnen velen zonder nadenken aangeven dat de waarde van een flinke armband gelijk is met één tam varken tot kniehoogte van een man of één doek genaamd Pokèk of Karuk. Een jonge vrouw die in het bezit was van vier van deze armbanden vertelde dat zij die van haar stervende moeder gekregen had en dat zij op haar beurt de voorwerpen aan haar dochters zou schenken. (fig. 23,10).

Watar = armband, eveneens gemaakt van een conusschelp, maar groter en smaller dan de vorige. De waarde is ongeveer gelijk. Nogmaars zelden zou watar deel uitmaken van collecties ruilgoederen.

Kur = ivoren schijf van drie tot vier millimeter dikte. De doorsnede varieert van ongeveer drie tot acht centimeter. In het midden en aan de buitenrand zijn gaatjes geboord. Vrouwen dragen deze schijffjes wel als sieraad om de hals. Bij feestelijke gelegenheden zag ik mannen die twee of drie van deze schijven op een blauwe strook textiel genaaid om het hoofd droegen. Dit voorwerp schijnt als ruilgoed geheel in onbruik geraakt te zijn. (fig. 24,2).

Wo chapan en wo chapan piceren = krokodillentand aan een halssnoertje van grote, lichtblauwe kralen en gebogen, gele pijpjes van glasachtig materiaal. Afgezien van de krokodillentanden zouden deze halsbandjes van zeer oude datum zijn. Het is een typisch mannelijk sieraad dat ik nog enkele keren in collecties aantrof.

Way = slagtang van een mannelijk varken. In het voorgaande werd al vermeld dat volkomen rondgegroeide slagtangden als p u s a k a gelden. De weliswaar ronde, maar niet geheel gesloten tanden maken nog regelmatig deel uit van collecties. Soms worden zij ook als sieraad door mannen gedragen. Zij hebben de waarde van een groot varken. (fig. 23,5).

Wech ukat, wech wapum, wech sasu en wech fiwa = stukken textiel of geklopte boombast van ongeveer 12 bij 30 centimeter waarop meest blauwe kralen gestikt zijn. Dit gangbare ruilgoed wordt bij feesten wel als voorhoofds-

band gedragen, zowel door mannen als door vrouwen. (fig. 23,1).

Chapan tena = kettingen van zeer oude blauwe en blauwgroene kralen. Oude mensen vertelden dat deze kettingen als ruilgoed van veel vroegere datum zijn dan de doeken en dat zij door Chinese handelaars in ruil voor mensen en paradijsvogels ingevoerd zijn. Deze zeldzame kettingen werden in de tijd dat vrouwen nog geïnitieerd werden aan de neophyten geschenken. De kralen mogen, naar men mij meermalen op het hart drukte, nooit in contact met water komen. (fig. 23,14).

Chavan poch mekèk = dikke bussels kralensnoeren van cilindervormige gele en rode kralen die tientallen jaren geleden door handelaars, bestuursambtenaren en zendelingen werden ingevoerd. Soms fu garen zij nog als ruilgoed (fig. 23,4).

Mesfe of chapan mesfe = banden die kruislings over de borst worden gedragen en die versierd zijn met kaurishelpjes of kleine kraaltjes. Deze banden maken nog vrij vaak deel uit van collecties ruilgoederen (fig. 24,5).

Senfe = parelmoerkleurig, sikkelvormig hoofdsieraad dat waarschijnlijk vervaardigd is uit een grote schelp. De waarde van dit sieraad, dat van de zuidkust afkomstig zou zijn, wordt gesteld op één volwassen varken, één Karuk of één Pokèk.

Karan = een smalle armband van geel metaal. De herkomst is onbekend, evenals de waarde. Heel vroeger waarschijnlijk als ruilgoed in omloop geweest (fig. 23,7).

Tefo mbiak = een groot kapmes met een sierlijk gevormd blad en een van hout-snijwerk voorzien handvat. Het is niet meer in omloop als kapmes. Tijdens het slotfeest van een initiatie bleken vrijwel alle medicijnmannen een dergelijk mes te bezitten. In het dagelijkse leven worden zij niet gebruikt (fig. 5).

Po fiaf - paradijsvogel die geprepareerd is en die in zijn geheel geruild wordt of een busstel geelwitte veren die tijdens het dansen tussen het voorhoofdsbandje gestoken wordt. Informanten waren het erover eens dat po fiaf als ruilgoed meer en meer in onbruik geraakt was vanaf het moment dat de handel in paradijsvogels van bestuurswege verboden werd (fig. 23,2).

Bij verschillende transacties merkte ik op dat het indonesisch papiergeld een rol speelde. Gewoonlijk worden de twee collecties in lange rijen tegenover elkaar uitgesteld. Op ongeveer eenderde van alle doeken was wat papiergeld neergelegd. Het betrof kleine bedragen en er was zeker nog geen sprake van vervanging van de ruilgoederen door geld. Alleen bij het huwelijk van een onderwijzer wordt door de bruideggers een som van enkele tienduizenden rupiah gevraagd.

Buiten het ceremoniele ruilverkeer zijn er mij drie situaties bekend waarin de doeken gebruikt werden. Bij feestelijke gelegenheden zoals het slotfeest van een initiatie, het steekspel bij de opening van een tuin met ceremoniele betekenis en ook toen de nuntius van het Vaticaan een bezoek bracht aan de missionarissen van Ayawasi, droegen de vrouwen de mooiste doeken als sieraad tussen het snoer van hun schaandoek, over de rand van hun draagtas of eenvoudigweg op hun hoofd. De kralenbanden wech en vele van de genoemde sieraaden dragen zij om hals, armen en benen. Zij vertelden dat zij dat deden "opdat zij eruit zouden zien als vogels".

Wanneer iemand ernstig ziek is legt men wel eens k a i n t i m u r onder het hoofd of op het lichaam van de zieke om genezing en terugkeer van de levenskracht te bewerkstelligen.

Tenslotte is het gebruikelijk om een kleine doek of een reepje van een doek te voegen bij het lichaam van een overledene, zeker wanneer die een popot = sleutelfiguur in ceremoniële ruilzaken, was.

Men zegt dat deze doek de overledenen van dienst kan zijn zodra hij of zij de saweron = de wereld van de vooroudergeesten, binnengaat. De geesten kun-

nen zien dat hij niet met lege handen komt en zij zullen dit opvatten als een teken dat hun nagelaten verplichtingen door de levende generatie naar behoren worden nagekomen.

De waarde van de ruilgoederen.

Bij de vraag waarom de mensen van de Ayfat nu zoveel waarde hechten aan de doeken is het van belang om te bedenken dat het hier niet op de allereerste plaats om doeken gaat, maar om ceremoniële ruilgoederen waaraan uit praktisch oogpunt een aantal algemene eisen gesteld worden.

De goederen moeten een zekere duurzaamheid hebben en wat dat betreft stelt het vochtige en hete klimaat de mensen voor problemen waar het gaat om het bewaren en verzorgen van de doeken.

Voor de pacificatie bewaarde men, uit angst voor diefstal en roof, de draagtassen met doeken in grotten op het eigen grondgebied. Bij gebrek aan ventilatie rotten de doeken vrij snel weg. Momenteel kan men zonder risico de tassen met doeken in het tuinhuis ophangen zodat de wind vrij spel heeft. Veel van de oude doeken zijn herhaaldelijk hersteld en het is duidelijk dat men soms repen van verschillende doeken aaneen genaaid heeft. Er waren doeken die zeer omzichtig uitgevouwen moesten worden om te voorkomen dat zij uiteen zouden vallen. De kleuren waren in veel gevallen verbleekt. Hoewel de ontvangende partij bij de waardebepaling wel lette op de staat van de doek, gaf de categorie en het formaat gewoonlijk de doorslag. Toch vertelde men dat doeken wel eens geweigerd werden vanwege de slechte staat waarin zij verkeerden. De ruilgoederen moeten kwalitatief en blijvend voor iedereen te herkennen zijn. De doeken, onderverdeeld in categorieën en te onderscheiden naar kleur, patroon en formaat zijn daartoe uitermate geschikt. Dat geldt ook voor de andere ruilgoederen.

Een belangrijk aspect van de opvoeding is om aan jonge mensen het onderscheid en de waardebepaling van de ruilgoederen over te dragen.

Voorts dienen ruilgoederen gemeten en geteld te kunnen worden. De categorieën met nadere onderscheiding op basis van kleur, patroon en formaat en daarbij nog het gebruik om de doeken te voorzien van kralen, stukjes bont of veren maken de doeken en andere ruilgoederen van de Ayfatacultuur uitermate geschikt. Het tellen geschiedt over de vingers en tenen, te beginnen bij de linkerpink en eindigend bij de kleine teen van de linkervoet.

De uitdrukking ray seyt of ray seyt mechay betekent twintig, een grote collectie ruilgoederen. Maar ook een mens, een complete mens. Jonge mensen kunnen in hun eigen taal tellen tot honderd. Zij zetten logischerwijze het telstelsel van 1 - 20 voort. De ouderen komen tot twintig en maken vervolgens gebruik van po senuk = een bussetje kleine stokjes. De mensen die enig onderwijds gevolgd hebben tellen meestal in het indonesisch.

Formaten worden gemeten naar het lichaam. Heel smal is een vingerkootje, vervolgens de gespreide hand, de lengte van vingertoppen tot elleboog, armlengte, van de linkerschouder tot en met de gestrekte rechterarm, twee gespreide armen, kniehoogte, heuphoogte, schouderhoogte en wellicht nog meer mogelijkheden die ik niet gezien heb.

De doeken lenen zich uitstekend voor deze wijze van tellen en meten. De kwantitatieve bepaling speelt een rol in de onderhandelingen zodra de ruilpartners het eens geworden zijn over de categorieën van doeken die in een collectie gewenst zijn.

Ruilgoederen moeten ook een zekere zeldzaamheid hebben in die zin dat niet zo maar iedereen op elk ogenblik nieuwe exemplaren kan toevoegen. De algemeen aanvaarde maatstaven inzake kwaliteit en kwantiteit alsmede de betrouwbaarheid en het evenwicht in de ceremoniële relaties en de nauw met deze ruil verbonden machtsverhoudingen zouden door inflatoire invloeden ernstig verstoord kunnen worden.

De goederen mogen ook weer niet té zeldzaam zijn omdat er in dat geval geen sprake zou kunnen zijn van een vlotte circulatie, hetgeen stagnatie zou betekenen in het tot standkomen van nieuwe huwelijken, afhandeling van allerhande zaken en het machtsmechanisme. De doeken voldoen aan deze voorwaarde. Door slijtage verdwijnen weliswaar exemplaren uit de circulatie, maar zeker tot voor de overdracht van het bestuur was er een regelmatige aanvoer die vernieuwing van het doekenbestand mogelijk maakte. Het is niet onwaarschijnlijk dat de overige ruilgoederen meer en meer in onbruik raken omdat er weinig of geen aanvoer meer is.

Het spreekt vanzelf dat de ruilgoederen aanvaard worden over de grenzen van locale groepen en clans heen omdat zij juist in het tot standkomen van huwelijken een grote rol spelen. Het is zelfs zo dat de doeken in vrijwel de gehele Vogelkop circuleren. Het is in de ceremoniële ruil dat de taal- en cultuurgrenzen in de Vogelkop overstegen worden. Zelfs in overgangsgebieden blijkt tussen groepen, die sinds mensenheugenis op gespannen voet met elkaar leven, huwelijksverkeer en ceremoniële ruil voor te komen.

De mensen van de Ayfat vergelijken de doeken graag met vogels die van tak tot tak en van boom tot boom vliegen. Het woord voor vliegen en circuleren is gelijk: aru = vogel; po maru = het vliegt, vogel, doek; ray marus = de mensen doen circuleren, doen alles vliegen; am aru = tasje waarin de man zijn doeken bewaart. Het woord aru slaat op alles wat vrij beweegt. Het oppotten van doeken vindt men slecht: ray mo po marus makun kakot = mensen moeten de doeken naar behoren laten circuleren en steeds nieuwe afspraken maken.

Zowel mannen als vrouwen hechten veel waarde aan de doeken. Toch zijn het in veruit de meeste gevallen de mannen die met elkaar onderhandelen over de voorbereiding of de gevolgen van ceremoniële transacties. De echtgenote van elke man verzorgt en bewaart de doeken die zij gezamenlijk onder hun beheer hebben. Zij gaat van tijd tot tijd na of de portefeuilles niet door de kakkerlakken, muizen of mieren zijn aangevreten. Zo nodig herstelt zij nauwkeurig een kapotte doek en van boven het vuur gelooide pandanusbladeren naait zij een nieuwe portefeuille.

Hoewel mij maar enkele gevallen van diefstal verteld werden beweert toch bijna elke vrouw dat zij de doeken goed moet bewaken. In tijden van dreigend gevaar, bijvoorbeeld in geval van doodslag en de kans op wraakacties, bij ernstige conflicten en ook zodra er militairen in de omgevingesignaleerd worden, zorgen de vrouwen ervoor dat alle doeken op een geheime plaats in veiligheid gebracht worden. Soms brachten vrouwen in grote haast een draagtas met doeken en andere dierbare voorwerpen naar de missiepost in de veronderstelling dat daar alles veilig zou zijn.

Felle conflicten met openlijk handgemeen tussen huwelijkspartners zijn bepaald geen zeldzaamheid. Bijna dagelijks kwam het in Ayawasi voor dat een vrouw luid krijsend en stampend haar man verwijten maakte over het feit dat hij zonder haar medeweten of tegen haar zin in een doek uitgeleend had. Het gebeurde ook dikwijls dat een man in blinde woede enkele bananenbomen tegen de grond sloeg, zijn vrouw met een brandend stuk hout achterna zat of dreigde haar baby te zullen doden zodra hij erachter gekomen was dat zij eigenmachtig ruilzaken geregeld had.

Bij onderhandelingen waar de collecties doeken in twee rijen tegenover elkaar uitgestald zijn, zitten de mannen gehurkt te overleggen. Op de achtergrond staan of zitten de vrouwen, roken en kletsen wat en houden intussen nauwkeurig in de gaten wat er in de onderhandelingen gebeurt. Zo nu en dan mengen zij zich op eens in het gesprek. Een van hen staat op, protesteert of geeft advies en gaat weer zitten. Een man zal niet gemakkelijk tegen de wens van zijn vrouw ingaan omdat hij voor een vlotte toevoer of afzet van doeken wil blijven rekenen op haar verwanten. Aangezien man en vrouw in de ceremoniële ruil beiden ook optreden als vertegenwoordigers van hun eigen verwantengroep

en als zodanig ook de steun van hun groep ontvangen, is er geen sprake van een duidelijk en algemeen overwicht van een van beiden. Het is eerder een zaak van wederzijdse afhankelijkheid met soms evenwijdige, soms tegenstrijdige belangen. Vooral in de eerste jaren van het huwelijk spelen de uiteenlopende belangen een grote rol en het is duidelijk dat dit veel spanningen binnen huwelijken veroorzaakt. Op latere leeftijd hebben de huwelijkspartners veel van hun verplichtingen wederzijds vervuld, zij hebben meer gezamenlijke belangen gekregen, bijvoorbeeld het huwelijk van hun kinderen, en dan nemen de spanningen af.

Kinderen raken gaandeweg vertrouwd met het belang van de ceremoniële ruil. Pas tegen de tijd dat zij willen trouwen ondervinden zij persoonlijk welke lasten, verplichtingen en kansen de ruil met zich meebrengt. Op dat moment ervaren zij wat het betekent afhankelijk te zijn van relaties die over doeken en daarmee over macht beschikken. Dan leren zij vleien, onderhandelen en berekenen en zij ontdekken harde kanten aan het sociale leven. Opvallend is dat mensen die bezig zijn met de voorbereiding van de transacties voor hun eigen huwelijk hun vrolijkheid, spontaneïteit en gevoel voor humor schijnen te verliezen.

Doordat collecties tijdens een onderhandeling allereerst op hun totale waarde beoordeeld worden, is het moeilijk om een schema te geven waarin de verschillende ruilgoederen naar waarde vergeleken worden. Bovendien vereist dat een gedetailleerder onderzoek naar de verschillende categorieën van doeken dan ik gedaan heb. In de ruil gaat het om doeken, in geringe mate de overige ruilgoederen, varkens en in zekere zin ook om mensen. Hoewel er enkele tientallen doeken in een collectie kunnen zijn, spreekt men van ray seyt mechay = twintig, een complete mens. Volgens informanten heeft deze uitdrukking te maken met de regelingen die getroffen werden in de tijd dat er nog wraaktochten gehouden werden. Twintig doeken gold als equivalent aan één gestorven volwassene. Voor een gedood of geroofd kind van vier jaar werden twee doeken overgedragen, voor een kind van twaalf jaar vier tot vijf doeken. Een huwbaar meisje had de waarde van een nader overeen te komen huwelijkscollectie.

Wanneer iemand per ongeluk of na herhaalde waarschuwingen een tam varken gedood had, moest hij een of enkele doeken overdragen. De waarde werd afhankelijk gesteld van de grootte van het varken, de combinatie van doeken, het formaat van de doeken en wat de eigenaar van het varken op dat moment voor doeken nodig had. Dit subjectieve element maakt een objectieve waardevergelijking bij voorbaat twijfelachtig. Voor de doeken Wan, Wan safe, Karuk, Masim en Amon geldt dat zij, indien de lengte van de grond tot de schouders reikt, de waarde hebben van een volwassen varken. Hetzelfde geldt voor de rondgegroeide slagatand way, de armband safach, het hoofdsieraad senfe en de kralenketting chapan tena. Oprerkelijk is dat men de waarde nog het duidelijkst kon aangeven bij goederen die nog maar zelden of nooit deel uitmaakten van collecties. Als ik met betrekking tot gangbare doeken naar een waardebeoordeling vroeg kreeg ik meestal het antwoord t e r g a n t u n g = dat hangt er van af, m.a.w. dat zal in de onderhandelingen blijken.

2 Transacties bij het huwelijk.

Zodra een verliefd paar besloten heeft dat het wil huwen, stellen de partners hun oudere broer of zuster of soms ook direct hun ouders daarvan in kennis. Vanaf dat moment, of indien hun verhouding reeds bekend was al eerder, wordt er binnen de kring van naaste verwanten beraadslaagd over de wenselijkheid van het voorgenomen huwelijk.

De persoonlijke kwaliteiten van de jongen en het meisje worden overwogen. De jongen moet een goed jager en visser zijn, hij moet sterk zijn en zijn durf

voldoende getoond hebben. Een jongen die bij de missie in loondienst werkt wordt wat hoger aangeslagen omdat men van hem enig voordeel in de vorm van geld kan verwachten. De vraag of hij onderwijs genoten heeft weegt alleen mee wanneer daar duidelijk aanwijsbare voordelen uit voortvloeien. Wat het meisje betreft vraagt men zich af wat van haar te verwachten valt ten aanzien van de verzorging van kinderen en varkens, hoe zij oude mensen zal helpen, hoe zij in de tuin en in het huis zal werken, hoe haar ijver en haar karakter is.

Via omwegen polsen beide partijen over en weer de bereidwilligheid. Indien de naaste verwanten van het meisje zich verzetten tegen de huwelijksplannen dan is het bepaald geen zeldzaamheid dat de jonge vrouw dreigt dat zij het zeer giftige wortelsap = *fə* zal drinken als zij niet haar zin krijgt. Er zijn gevallen bekend waarin het meisje het niet bij dreigementen liet maar het gif dronk en stierf. Men vertelde mij ook van een geval waarin een meisje zelfmoord pleegde om te ontkomen aan een huwelijk dat haar door ouders en verwanten opgedrongen werd.

Naast de beoordeling van de persoonlijke kwaliteiten van de huwelijksandidaten spelen de ceremoniële ruilbelangen van de betrokken verwanten een grote rol bij de uiteindelijke standpuntbepaling. Soms probeert men de trouwlustigen van hun voornemen af te brengen omdat een aantal verwanten op grond van die ceremoniële belangen voorkeur hebben voor een andere huwelijkspartner. In de regel, zij het wel eens na flinke weerstand, wordt er gehoor gegeven aan de voorkeur van de jongen en het meisje.

Bereidwilligheid of weerstand berust op de ervaringen die beide groepen verwanten inzake vroegere huwelijken met elkaar opdeden. Er moet een ruime tijd liggen tussen het laatste huwelijk dat door min of meer dezelfde verwantengroepen is geregeld en het huwelijk dat zich nu aandient. Een te snelle opeenvolging van huwelijken tussen dezelfde ruitpartners wil men vermijden omdat de ruilgoederen moeten circuleren in grote circuits. Door kort opeenvolgende transacties zouden de circuits te beperkt worden.

Wanneer zich geen complicaties voordoen, organiseren bemiddelende verwanten een bijeenkomst van de ouders of verantwoordelijken van de huwelijksandidaten.

Vroeger vond deze ontmoeting plaats op de grens van de gronden van de twee betrokken clans of subclans. Dergelijke plaatsen noemt men *atuoch seká on* = plaats waar men volgens traditie ruilt. Momenteel belegt men deze eerste officiële ontmoeting in het huis of de tuin van de ouders van het meisje. Men spreekt dan van *atuoch cha ro fenya* = de plaats van de vitale kracht van de partij van de vrouw. Die eerste bijeenkomst vraagt nogal wat voorbereiding omdat het gewoonte is dat er voedsel en ceremoniële en andere goederen uitgewisseld worden.

De verwanten van het meisje brengen de gift *pu muoch* = de goederen voor de vruchtbare bodem, bijeen. Die collectie bestaat uit varkensvlees, vlees van koeskoes en soms ook van andere oerwouddieren, eieren, groente, taro en vruchten. Men typeert deze collectie door erop te wijzen dat het allemaal producten uit het oerwoud betreft.

De verwanten van de jongen brengen de gift *po kə penəf* = de goederen voor de stok die geplant wordt, bijeen. Het betreft enkele *k a i n t i m u r*, een tiental sarongdoeken, geld, rijst, vis-in-blik en nog andere gebruiksgoederen uit de missiewinkel. In dit stadium van de huwelijksonderhandelingen zijn het nog uitsluitend de naaste verwanten van de huwelijksandidaten die behulpzaam zijn bij het verzamelen van de genoemde giften.

Bij de eerste ontmoeting zijn de jongen en het meisje meestal niet aanwezig. In een naburige tuin wachten zij de resultaten af. Na de uitwisseling van de beide collecties beraadslagen de ouders of verantwoordelijken over randvoorwaarden. Indien er tegen een van beide kandidaten reserves bestaan dan worden

die eerst besproken. Ook zoekt men gezamenlijk naar een mogelijkheid voor nadere kennismaking en dit is vooral van belang wanneer de kandidaten uit verschillende dorpen afkomstig zijn. Dikwijls wordt besloten dat een van beiden voor enige tijd bij verwanten in het andere dorp zal gaan wonen. Van groot belang is of men het in dit eerste gesprek al eens kan worden over de toekomstige woonplaats van het aanstaande echtpaar. In principe, en meestal ook in de praktijk, verlaat het meisje haar intieme verwanten en omgeving om in te trekken bij de groep van haar echtgenoot.

Er blijken echter ook tal van uitzonderingen op deze regel gemaakt te worden. Wanneer de ouders van het meisje geen zoon hebben en zij vrezen op hun oude dag onverzorgd achter te zullen blijven, dan eisen zij dat hun dochter en hun schoonzoon tot aan hun dood in de directe nabijheid komen wonen. Er zijn ook gevallen waarin de vader van het meisje reeds gestorven was en dan eisten haar verwanten dat zij en haar man bij hen bleven totdat enkele van hun zoons gehuwd zouden zijn.

Ik ken enkele echtparen die bij de groep van de vrouw gebleven zijn, ook nadat de reden voor hun intrek in die groep reeds vervallen was. In die gevallen moest het feit dat de man voorgoed zijn eigen groep verliet door aanvullende transacties geregeld worden.

Hoevel de kwestie van de toekomstige woonplaats de onderhandelingen nogal eens bemoeilijkt, blijkt er uiteindelijk altijd wel een compromis gevonden te worden. Het 'verlies' van de ene partij kan immers in de collectie ruilgoederen van de andere partij ondervangen worden.

Zijn partijen het eenmaal eens over deze randvoorwaarden, dan worden de eisen en wensen ten aanzien van de bijeen te brengen collecties ruilgoederen uitgewisseld. Het gaat eerst en vooral om doeken en varkens. In enkele gevallen werd er ook direct al over geld en gebruiksgoederen gesproken.

In de discussies over de collecties hangt er veel af van de vraag of de jongen en het meisje al geruime tijd een min of meer verborgen verhouding met elkaar hebben. Wanneer zij niet zelf hun relatie bekend gemaakt hebben maar ontdekt zijn, is dat van invloed op de vaststelling van de collecties. Voor elk voorhuwelijks seksueel contact moeten in principe ruilgoederen overgedragen worden van de partij van de jongen naar die van het meisje. De verwanten van het meisje kunnen uit een dergelijke situatie voordeel halen door hun eisen zeer hoog te stellen. Weigeren de verwanten van de jongen met het huwelijk in te stemmen dan eist de partij van het meisje direct genoegdoening voor alle voorhuwelijks ontmoetingen. Meermalen ontdekte ik dat de tolerantie van ouders en verantwoordelijken ten aanzien van de 'geheime' vrijages van hun dochter voortkwam uit berekening van toekomstig voordeel bij de komende transacties.

De jongen en het meisje die graag met elkaar willen trouwen zijn in deze fase van de onderhandelingen snel bereid om hun 'zonden' op te biechten opdat de zaken snel geregeld zullen worden. Ontkenning van een geheime ontmoeting veroorzaakt meestal eindeloze gesprekken en gekibbel waarbij de gangen van de betrokkenen tot in details nagegaan worden.

Indien een meisje in een betrekkelijk korte periode met meer jongens intieme contacten gehad heeft, buit de partij van de jongen dat uit door de eisen van de partij van het meisje krachtig af te wijzen met de bedoeling hen tot matiging te dwingen.

Wanneer beide partijen het huwelijk wensen komt men na verloop van tijd tot een 'verrekening' van de genoegdoening voor de voorhuwelijks contacten binnen het kader van de uit te wisselen collecties.

Ten aanzien van de samenstelling van de collecties worden de wensen zeer zorgvuldig bediscussieerd. Categorieën en aantallen van doeken en andere ruilgoederen alsmede de grootte van de varkens worden gespecificeerd. Omdat alle gegevens gememoriseerd moeten worden verlopen de gesprekken langzaam. Vele malen wordt herhaald wat reeds afgesproken werd. Uit de lange duur maken de

jongen en het meisje op dat ana maket makun = de onderhandelaars naar traditie afspraken maken.

Tijdens deze gesprekken worden de collecties niet uitputtend geregeld. In latere onderhandelingen kunnen de eisen en wensen aangevuld, veranderd of gematigd worden.

Tot in dit stadium zijn het de allernaaste verwanten van de huwelijkscandidaten die de onderhandelingen voeren. Voor de ouders en oudere broers en zusters en voor de jongen en het meisje zelf breekt nu een periode aan waarin zij moeten zorgen dat de afgesproken collecties bijeengebracht worden. Het is in deze periode dat de functie van het netwerk duidelijk wordt.

Wanneer ik informeerde waar iemand was, kreeg ik heel vaak te horen ayt vamo yo po = hij is vertrokken om doeken te verzamelen. Men maakt soms dagenlange tochten naar verwanten en vrienden om hen te vragen of zij deel willen nemen aan de huwelijkscollectie.

In principe, zo zegt men, kan aan iedereen om medewerking gevraagd worden. In feite benadert men de verwanten in het eigen dorp, vrienden die niet direct verwant zijn, verwanten in andere dorpen met wie men een goede relatie onderhoudt. Verwanten en vrienden die hun medewerking toezeggen vormen wat ik zou willen noemen een coalitie daartoe uitgenodigd door de initiatiefnemers uit de groep naaste verwanten van de huwelijkscandidaat investeren een aantal mensen hun doeken en energie, niet zonder eigen ruilbelangen, in de voorbereiding van het huwelijk i.c. het bijeenbrengen van de huwelijkscollectie. Ter voorbereiding van elk huwelijk vormen zich aldus op netwerkbasis twee coalities, die van de jongen en die van het meisje. Anders gezegd de coalitie van bruidegvers en de coalitie van bruidnemers.

Het erbij betrekken van verwanten en vrienden, het verzamelen van de doeken, de vele verre tochten die daarvoor nodig zijn, en vooral het vragen, opnieuw vragen, zeuren en aanhouden tot iemand uiteindelijk meewerkt, vormen fysiek en psychisch een zware belasting. Niet voor niets spreekt men van tamo techoch po = ik put mij uit om aan doeken te komen. Techoch = ik hijg, ik ben doodop. Wie op ruilgoederen uit is wacht een gunstig moment af om zijn verwanten te benaderen. Zodra hij dat moment gekomen acht stelt hij zonder omwegen de vraag of er doeken zijn. In het gesprek dat daarop, soms heel moeizaam, op gang komt gebruikt men min of meer standaardformuleringen. In dergelijke gesprekken die ik hoorde en ook in de informatie die ik over andere gesprekken kreeg, kwamen telkens vrijwel gelijke zinnen voor.

De aangesproken verwant gaat zelden direct op de vraag in. Hij praat over tal van andere zaken, ook al komt de initiatiefnemer meermalen met zijn vraag terug. Naar men zegt denkt de aangesprokene intussen na over het huwelijk, over de vraag of hij deel wil nemen aan de voorbereiding en over de doeken die hij eventueel ter beschikking kan stellen. Het gesprek verloopt ongeveer als volgt

- | | |
|----------------------------------|---|
| <u>po aru nesé amach nesé fe</u> | = doeken (lett. de dingen die vliegen) - be-
waar je die in huis of niet. |
| <u>po aru mefé</u> | = er zijn geen doeken. |
| <u>tao po mesiar aru ne tuo</u> | = broer (class.) er zijn doeken zat, geef ze
aan mij. |
| <u>po marak</u> | = de doeken zijn weg. |
| <u>tsokoch tepèt ray po ro</u> | = ik wil trouwen, heb je doeken in huis of
niet. |
| <u>nesé amach fe nesé fe</u> | |
| <u>namo nawe nano nau mo po</u> | = ga weg en zeg tegen je broers en zusters dat
ze doeken moeten geven en kom dan maar eens
terug. |
| <u>aru me po nama</u> | |
| <u>po resiar aru ne tuo</u> | = je hebt doeken zat, geef ze aan mij. |

<u>nama</u> <u>nechey</u> <u>po</u> <u>mesiar</u>	= kom en laat me dan zien dat er zoveel doeken
<u>nepèt</u> <u>mefe</u> <u>fito</u> <u>makus</u>	zijn, trouw niet, maar gebruik geen gevaarlijke middelen tegen mij.
<u>po</u> <u>nefau</u> <u>ayu</u> <u>fe</u> <u>no</u> <u>po</u> <u>fe</u>	= doe je niets met je doeken in de draagtas.
<u>po</u> <u>tesé</u> <u>kaket</u> <u>ke</u> <u>ray</u> <u>mesuof</u>	= ik bewaar de doeken elders opdat ze niet weggehaald worden.
<u>namo</u> <u>no</u> <u>po</u> <u>mesiar</u> <u>aru</u> <u>ne</u>	= ga veel doeken halen en geef ze aan mij.
<u>tuo</u>	
<u>po</u> <u>mefe</u> <u>mèn</u> <u>fetiach</u> <u>nama</u> <u>te</u>	= nu heb ik geen doeken, kom over een poosje
<u>rére</u>	terug en dan zal ik ze aan jou geven.
<u>no</u> <u>po</u> <u>aru</u> <u>ne</u> <u>kakèt</u> <u>mechay</u>	= zorg voor de doeken en geef mij veel, zoals dat behoort.

Duidelijk blijkt dat men lang moet aanhouden om uiteindelijk met een belofte naar huis te gaan. Duidelijk is ook dat degene die kennelijk wel over doeken kan beschikken in eerste instantie het verzoek afhoudt. Informanten verze-kerden mij dat deze gesprekken meestal in deze sfeer verlopen, ook als de doekenbezitter vanaf het begin eigenlijk wel bereid is om doeken te leveren. Weigeren, hard zijn, smeken en aanhouden zijn vaste elementen in dit 'spel'. In de meeste gevallen moet degene die doeken nodig heeft meermalen zijn ver-wanten bezoeken voor hij uiteindelijk een of enkele doeken krijgt. Het zeu-ren en steeds weer terugkeren noemt men zeer plastisch ray may tach = af-kluiven van botten.

Wie met groot doorzettingsvermogen om de gunst en medewerking van zijn ver-wanten en vrienden vraagt, moet vooral niet te gauw blijk geven van irrita-tie vanwege de vele weigeringen. De beste tactische opstelling is ayt yamo rére = hij beweegt zich soepel, hij loopt lichtvoetig, hij is altijd vriend-elijk, tolerant, vleierend, hij strijkt niemand tegen de haren in. Wanneer iemand te hard van stapel loopt en zijn verwanten en vrienden onder druk zet, waardoor hij zijn goodwill dreigt te verspoelen, dan spreekt men van ayt yamo seròt = hij loopt gehaast, hij beweegt zich bruusk, hij irri-teert mensen.

Het betrekken van verwanten bij de huwelijkscoalitie en het verzamelen van doeken vraagt veel berekening, zelfbeheersing en een groot incasseringsver-mogen. Het is niet verwonderlijk dat het humeur van jonge mannen die hun eigen huwelijk voorbereiden veel strakker en somberder wordt dan dat van hun vrienden die nog niet zover zijn.

Alle informanten beweerden dat weigeringen zelden absoluut bedoeld worden.

Immers, verwanten en vrienden zijn 'verplicht' om elkaar te helpen.

Het kan zijn dat degene wiens medewerking gevraagd wordt inderdaad op dat moment niet over doeken beschikt omdat hij ze allen via tal van transacties in omloop gebracht heeft. In dat geval moet hij bedenken van wie hij een uitgeleende doek kan teruggeisen en meestal zal hij daarvoor zelf op pad moe-ten gaan. En al is hij in die relatie de eiser dan is het toch heel goed mo-gelijk dat ook hij lange tijd op zijn doek moet wachten. De persoon van wie hij de doek terugvraagt heeft de doek eveneens in omloop gebracht en op zijn beurt zal hij zijn verwanten moeten aanspreken.

Elk verzoek om een doek vormt aldus de aanzet voor een keten van bezoeken en transacties. Uiteindelijk komen de doeken van verwanten van verwanten en van vrienden van vrienden in de huwelijkscollectie. Deze netwerkrelaties vormen de sociale wortels van elke huwelijkscoalitie. De deelnemers die ten slotte bij de uitwisseling van de collecties aanwezig zijn, vormen slechts een frac-tie van alle betrokkenen.

Het motief voor weigering of aanvankelijke terughoudendheid kan liggen in de behoefte om tijd te winnen. Dat komt voor wanneer iemand wel doeken tot zijn beschikking heeft, maar daar al een andere bestemming voor bedacht had. Het nieuwe verzoek doorkruist dan zijn strategie en hij wil tijd hebben om ande-

re transacties dusdanig te beïnvloeden dat hij toch aan de gevraagde doeken kan komen. Een vuistregel schijnt te zijn dat men zijn plannen inzake de ruil niet bekend maakt en daarom weigert hij. Degene die vraagt begrijpt zijn situatie en komt daarom telkens weer terug met zijn verzoek.

Door de vele en tijdrovende contacten die nodig zijn om de collecties bijeen te krijgen, duurt het vele maanden en soms zelfs enkele jaren voor de grote transactie tussen beide coalities plaatsvindt. Tot die tijd houden bruidegters en bruidnemers de relatie levend door zo nu en dan po sepach = contact-giften uit te wisselen. Meestal betreft het voedsel, goederen uit de missiewinkel en een of enkele doeken. In de meeste gevallen gaven de bruidnemers meer en frequenter dan de bruidegters.

Zodra de voorbereidingen goed op gang gekomen zijn en aan beide zijden een flink aantal verwanten hun medewerking hebben toegezegd, komen de onderhandelaars bijeen om te overleggen over de nadere kennismaking van de huwelijks-candidaten. Het zijn nu niet meer uitsluitend de naaste verwanten van de jongen en het meisje die onderhandelen. Meestal zijn er enkele ray popot = mensen die een sleutelpositie innemen in de ruilzaken, en een paar andere betrokkenen bij.

Voor het gesprek begint, overhandigen de bruidnemers een kleine collectie doeken, hooguit tien stuks, en nog wat minder belangrijke doeken aan de bruidegters. Deze transactie noemt men po ke ray - de doeken voor het 'naar de mensen gaan'. De nadere kennismaking waartoe men besluit houdt namelijk in dat het meisje voor enige tijd met de bruidnemers meegaat. In het huis van haar aanstaande schoonouders, of indien dat niet mogelijk of gewenst is, in het huis van een naaste verwant van hen, neemt zij haar intrek. Behalve dat de schoonfamilie haar nader leert kennen en kan beoordelen, draagt deze periode onmiskenbaar het karakter van een proefhuwelijk. De jongen en het meisje trekken dagelijks met elkaar op, gaan samen naar de tuin of op jacht en zij hebben, zonder dat daar iemand bezwaar tegen maakt, seksueel verkeer. Het komt voor dat het meisje tijdens deze periode, die ongeveer een half jaar duurt, in verwachting raakt.

Er zijn mij drie gevallen bekend waarin het voorgenomen huwelijk in deze gevorderde fase van voorbereiding alsnog afgelast werd. In het eerste geval kwamen de verwanten van de jongen tijdens de nadere kennismaking tot de conclusie dat het meisje toch niet de juiste keuze was. De jongen zelf kon moeilijk tot een besluit komen. In twee andere gevallen zagen de kandidaten zelf van een huwelijk af.

In dergelijke gevallen moeten alle reeds overgedragen ruilgoederen weer gerestitueerd worden. Doordat de onderhandelaars die doeken alweer in eigen kring in omloop gebracht hebben, dient de hele keten van ruilrelaties weer in beweging gebracht te worden. De bereidwilligheid om de doeken terug te geven, die toch al niet groot is, wordt in deze omstandigheden bepaald niet groter. Tot het moment dat van beide zijden de laatste doek is teruggegeven, mag voor de betrokken jonge mensen geen nieuw huwelijk voorbereid worden. Aldus waren voor een jongen en een meisje in Ayawasi reeds drie jaar de kansen op een huwelijk geblokkeerd.

Gedurende de kennismakingsperiode completeren bruidegters en bruidnemers hun collecties. Dan vindt er een bijeenkomst plaats waar men elkaar de collecties ter beoordeling toont. Deze ontmoeting duidt men aan met ray mekles po - zij overleggen over doeken. Vroeger geschiedde dit overleg of deze onderhandeling op de grens tussen de grondgebieden van de betrokken clans of subclans. Die grensplaatsen, atuoch seka on = plaats waar men volgens traditie ruilt, worden nu alleen nog maar gebruikt wanneer de betrokken clans betrekkelijk weinig relaties tot elkaar hebben. In veruit de meeste gevallen vindt deze ontmoeting plaats in het dorp of in de tuin van de bruidnemers.

Op de bodem of op de vloer van het huis worden bananen- en palmladeren uit-

gespreid. Tegenover elkaar hurkend stallen beide partijen in twee lange rijen hun collectie uit. Elke collectie bestaat uit delen die gevormd worden door een of enkele doeken of andere ruilgoederen, soms met geld of wat gebruiks-goederen er bovenop. Bij het huwelijk van de dochter van een popot = sleutel-figuur, telde ik 34 delen aan haar zijde en 42 delen aan de zijde van haar toekomstige echtgenoot. Bij huwelijken van minder belangrijke mensen lag het aantal delen tussen 15 en 25. Daarbij dient opgemerkt te worden dat meestal reeds enkele tientallen doeken bij voorgaande, kleine transacties zijn overgedragen.

Bij het tonen van de doeken zijn zelden alle onderhandelaars en betrokkenen aanwezig. Sommigen laten zich vervangen of laten hun belangen door verwanten behartigen.

Ten overstaan van de andere partij en temidden van een kring van toeschouwers wordt elke doek uit de portefeuille genomen, uitgevouwen en getoond. De mannen die de onderhandeling voeren, spreken zachtjes en zij beoordelen de categorie, de grootte, de staat en de uiteindelijke waarde die men er van beide zijde aan wil toekennen. De delen van de beide collecties worden niet paarsgewijze met elkaar vergeleken op waarde. Uiteindelijk wordt de combinatie van delen, de collectie in haar totaliteit beoordeeld. Terwijl de mannen onderhandelen om de collectie van de tegenpartij nog wat in hun voordeel te vergroten, volgen de vrouwen van enige afstand de gesprekken en handelingen. Zo nu en dan ontstaat er een felle woordenwisseling tussen een man en zijn vrouw of vrouwelijke verwant. Soms geeft de vrouw vanuit haar draagtas een andere doek aan de man en zij neemt er een uit de collectie terug. Het is geen zeldzaamheid dat een oudere vrouw, soms ook popot genoemd, aan de onderhandelingen deelneemt. In de meeste gevallen bleek dat een weduwe te zijn die nog geen volwassen kinderen had. Voor deze, soms dagenlange, onderhandelingen gebruikt men de uitdrukking ray mo po menan anya - de mensen handelen met doeken tot beiden voldaan zijn. In dit geval slaat dat op beide partijen. Deze uitdrukking gebruikt men ook wanneer twee mensen met elkaar over de overdracht van doeken praten.

Tegen het eind van deze bijeenkomst weten bruidgevers en bruidnemers precies hoe zij de collecties nog moeten aanvullen of wijzigen. Tot slot tracht men het nog eens te worden over het aantal en de grootte van de varkens die deel zullen uitmaken van de transactie. Na enige dagen van moeizaam overleg en taaië onderhandeling nemen beide partijen hun eigen collectie weer mee.

Na enkele weken, op een tijdstip dat na meermalen uitstel voor beide partijen schikt, komen de bruidgevers en bruidnemers voor de officiële huwelijksbevestiging bijeen. Deze keer treft men elkaar in de tuin van de bruidgevers, tenzij om een of andere reden de voorkeur gegeven wordt aan een grensplaats tussen de grondgebieden. Nooit vindt deze ceremonie plaats in het dorp omdat men er weinig voor voelt om te veel mensen bij het feestelijk eten en drinken te hebben.

In de tuin wordt op een vlakke plek een vloer van takken en bladeren gelegd waarop beide partijen hun collectie wederom uitstallen.

Bij aankomst van de bruidnemers wordt zoals gebruikelijk bij elke ontmoeting voedsel uitgewisseld. De beide huwelijkskandidaten moeten zich op de achtergrond houden. Aan de gezamenlijke maaltijd mogen zij niet deelnemen. Als het weer en het tijdstip dat nog toelaten worden de doeken weer uitgevouwen en bekeken. Zijn beide partijen tevreden, dan wordt alles weer in de draagtassen opgeborgen.

De volgende morgen worden de ruilgoederen weer uitgestald en de varkens in de nabijheid aan een boomstronk gebonden. Dan knielen de bruid en bruidegom elk op hun slaapmat tegenover elkaar achter de collecties. De leiders van de bruidnemers noemen dan een voor een de doeken en de contribuanten aan de collectie die fato = van de bruidnemers aan de bruidgevers, genoemd wordt. De

leiders van de bruidgevers doen hetzelfde voor de collectie rura = van de bruidgevers aan de bruidnemers. Daarop worden de collecties overgedragen en in de draagtassen gestopt. Vervolgens wordt er gegeten en gedronken en deze keer vormen de jonggehuwden het middelpunt.

Terwijl de namen van de collecties bij het begin van de huwelijksvoorbereiding associaties oproepen met vruchtbaarheid en groei, vinden we nu associaties met vogels en met nestelen. Fato = het nest, en rura = van de mens die vliegt. Uit tal van opmerkingen blijkt dat men doeken vergelijkt met vogels die van de ene boom naar de andere vliegen en zo door het oerwoud bewegen. Een man legde mij uit dat ik zijn 'mensen' moest zien als een boom met veel takken uit alle takken vliegen de doeken als vogels naar de takken van de omringende bomen. Tevens een goede typering van de relatie tussen netwerk en ceremoniele ruil. Dezelfde man gaf kort en kernachtig het principe achter alle transacties

amu po po pe fenyá mamo mepé = wij handelen in doeken en geven vrouwen
ku rana die kinderen van anderen gaan voortbrengen en verzorgen.

amu po po po fe fenyá ray mechu = als wij niet in doeken handelen blijven
say ku rana mepé ku e say hun vrouwen waar ze zijn en de kinderen van anderen blijven hun eigen kinderen voortbrengen en verzorgen.

Het is duidelijk zonder transacties geen uitwisseling van vrouwen en uit de laatste zin valt af te leiden dat men het niet juist acht dat vrouwen in hun eigen groep blijven. Op mijn vraag naar het waarom van deze regel kwam geen informant verder dan te wijzen op watum = de traditie der voorouders. De officiële huwelijkstransactie mag dan het einde zijn van intensieve onderhandelingen en in zekere zin ook van de beide coalities, maar dat wil niet zeggen dat bruidgevers en bruidnemers eens en voorgoed met elkaar 'afgerekend' hebben. Zolang het huwelijk in stand blijft zullen er op basis van de huwelijkstransactie nog tal van transacties tussen bruidgevers en bruidnemers plaatsvinden. Dat zal zijn bij de geboorte van een kind, soms al bij de zwangerschap, of wanneer zich complicaties voordoen zoals kinderloosheid, ziekte, ernstige conflicten, suicide, doodslag of wanneer de man een tweede vrouw huwt.

De overdracht van de huwelijkscollecties heeft de betekenis van een bevestiging van de relatie, niet alleen tussen de twee gehuwden maar vooral ook tussen de bruidgevers en bruidnemers als groepen. Nakoming van wederzijdse verplichtingen kan afgedwongen worden door delen of het totaal van de huwelijkscollecties terug te eisen.

Voor de echtgenoot en zijn verwanten is het van groot belang dat zijn vrouw gezond, sterk en vruchtbaar is, veel kinderen voortbrengt en goed verzorgt. Blijkt na verloop van tijd dat zij niet in staat is om kinderen, varkens en tuin goed te verzorgen, dan doen de bruidnemers daarover hun beklag en zij eisen een gedeelte van hun collectie fato terug.

De verwanten van de echtgenote hebben er belang bij dat zij gezond blijft en kinderen voortbrengt, dat haar huis een gastvrij huis is en dat zij een goede schakel vormt tussen al degenen die bij de huwelijkstransactie betrokken waren. Wanneer er in het huwelijk op enigerlei wijze iets mis gaat, zullen de bruidgevers verwijten maken aan de echtgenoot en de zijnen over nalatigheden betreffende opvang, verzorging, behuizing en dergelijke. In die gevallen eisen de bruidgevers meestal een aanvulling op de huwelijkscollectie fato. Overigens bleek uit tal van klachten en conflicten dat de bruidgevers nogal eens 'oneigenlijk' gebruik maken van deze mogelijkheden. De minste of geringste gebeurtenis is voor sommigen aanleiding om opgeschroefde verwijten te maken en aanvullende transacties te eisen. Wanneer de bruidnemers klachten hebben over

de vrouw dan eisen zij ook wel een aanvulling van de collectie rura. Het geheel of gedeeltelijk teruggeven van de collecties komt voor wanneer blijkt dat het huwelijk ernstig ontwricht is en men rekening gaat houden met een mogelijke scheiding. Het gebeurt altijd wanneer een van de jonggehuwden spoedig komt te overlijden.

De praktijk om dikwijls aanvullingen te eisen op de huwelijkscollecties is een bron van spanningen tussen de echtgenoten en hun beider groepen verwanten en vrienden. Conflicten, forse scheldpartijen en handgemeen zijn eerder regelmaat dan uitzondering. Opmerkelijk daarbij is dat de bruideggers kennelijk hardere eisen kunnen stellen omdat zij de mogelijkheid hebben om de uitgehuwde vrouw voor enige tijd terug te roepen. Zeker wanneer er al kinderen uit het huwelijk zijn zou de echtgenoot en zijn groep indirect ook in moeilijkheden geraken. Vanwege de verzorging van kinderen, varkens en tuin is de vrouw voor haar man onmisbaar. Dit versterkt de positie van de gehuwde vrouw en zeer zeker vormt dit bewustzijn van de kwetsbaarheid van de man een basis voor het eigenmachtige en zelfverzekerde optreden van veel moeders.

Zoals gezegd heeft de huwelijkstransactie naast bevestiging van de relatie ook de betekenis van een garantie dat verplichtingen nagekomen zullen worden. In dat verband maakt het voor de grootte en waarde van beide collecties veel uit of de bruid haar groep al dan niet verlaat. In het meest voorkomende geval, waarin zij haar echtgenoot volgt, is de collectie rura die haar vergezelt klein en de collectie fato die in tegenovergestelde richting gaat, groot. Blijft de vrouw echter in haar groep dan is de verhouding omgekeerd. De partij die een groepslid verliest eist en krijgt de grootste collectie ruilgoederen.

3 Verzameling en distributie.

Elk voorgenomen huwelijk vormt de aanzet voor vele ketens van sociale contacten en transacties die nodig zijn om de huwelijkscollecties rura en fato te verzamelen.

Deze sociale en ceremoniële dynamiek vindt haar hoogtepunt in de uitwisseling van deze collecties tussen de coalities van bruidsnemers en bruideggers.

Vanaf dat moment komt binnen beide coalities een distributieproces op gang waarin de ontvangen ruilgoederen, wederom via netwerkrelaties en ketens van transacties, in circulatie gebracht worden tot zij weer via nieuwe coalitievorming deel uitmaken van andere huwelijkscollecties.

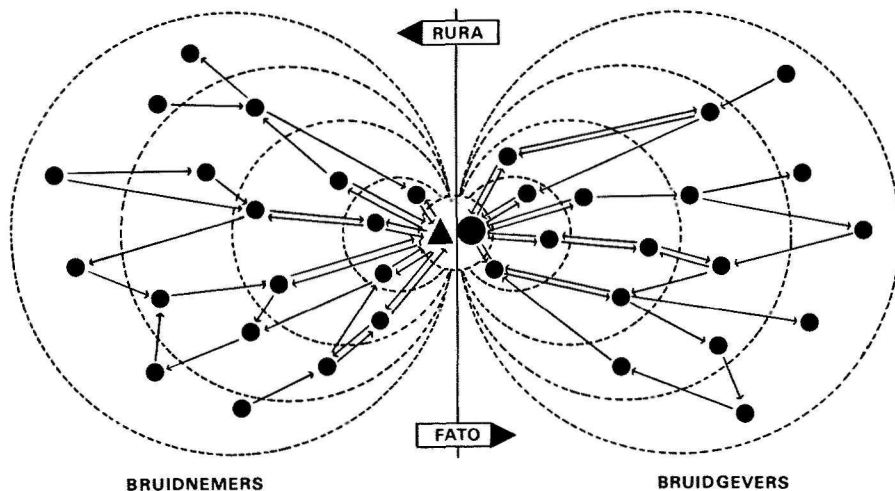
Een van de basisprincipes van dit ruilsysteem is dat de ceremoniële goederen moeten 'vliegen als vogels, van tak tot tak en van boom tot boom'. Dat wil zeggen dat doeken die deel uitmaken van een transactie tussen twee coalities niet al weer spoedig daarna via een transactie tussen vrijwel dezelfde coalities mogen terugkeren. Dit geldt vooral voor doeken die van een zeldzame categorie en daardoor direct herkenbaar zijn. In de verklaring van dit basisprincipe zijn de informanten eensluidend het zou geen enkele betekenis meer hebben wanneer wij, ter bewaking van de ene huwelijksrelatie, van een bepaalde coalitie een doek zouden teruggeven die wij zo juist via een andere huwelijkstransactie van vrijwel dezelfde mensen ontvangen hebben.

Voor zover mij bekend treden de coalities nooit in precies dezelfde formatie op. Een betrekkelijk kleine groep van naaste verwanten kan weliswaar meermalen de kern van een coalitie vormen, dat neemt niet weg dat door actuele omstandigheden, individuele ruilbelangen en uiteraard de variatie in huwelijkspartners, de periferie van de coalitie telkens verschilt.

Ik heb geen aparte term voor coalitie kunnen vinden. Men spreekt van ray rura = de mensen van de collectie rura en van ray fato = de mensen van de collectie fato. Heel dikwijls gebruikt men ook het indonesische woord p i h a k - zijde, p i h a k p e r e m p u a n = de zijde van de vrouw, en p i h a k l a k i -

l a k i = de zijde van de man.

Na afloop van de huwelijkstransactie wordt de ontvangen collectie onder de coalitiepartners verdeeld op basis van hun inbreng in de overgedragen collectie. Het is gebruikelijk dat de pas gehuwden van hun naaste verwanten een aantal doeken krijgen, in leen wel te verstaan, waarmee zij gezamenlijk in de doekenruil kunnen gaan participeren. Meestal weten degenen die bij de distributie doeken ontvangen daarvoor alweer een bestemming. Op de reeds eerder beschreven wijze zijn zij door hun verwanten en vrienden benaderd met een verzoek om hulp inzake andere transacties. Figuur 29 toont, in sterk vereenvoudigde vorm, de beweging van de ceremoniële goederen zowel vóór als na een huwelijkstransactie via de netwerkrelaties.



figuur 29 : beweging van de ceremoniële ruilgoederen bij de huwelijkstransactie

De twee binnenste kringen van zowel de bruidnemers als de bruidgevers, zijnde de meest intieme en naaste verwanten en vrienden, vormen in feite de twee huwelijkscoalities. Het zijn deze mensen die aanwezig zijn bij de uitwisseling van de collecties en de feestelijke huwelijksbevestiging. Het zijn ook deze mensen die later als belanghebbenden en verantwoordelijken het huwelijk blijven volgen. De verre verwanten en relaties in de buitenste twee kringen zijn niet zozeer vanwege het huwelijk bij de voorbereiding van de transactie betrokken. Het gaat hen vooral om persoonlijke ruilbelangen, meestal in verband met andere transacties.

Niet elke gift wordt direct na de transactie van de huwelijkscollecties beantwoord met een tegengift. Dit is meestal wel het geval tussen de feitelijke coalitiepartners. Ten aanzien van de overige betrokkenen maakt men gebruik van het ruilprincipe dat een gift 'op termijn' verplicht tot tegengift. Men kan de ontvangen doek aldus naar eigen goeddunken weer in circulatie brengen.

Vroeg of laat kan ieder zijn rechten opeisen en dan is het zaak om weer aan de gevraagde doek te komen.

Bij deze schematische voorstelling dient men te bedenken dat vrijwel elke huwelijkstransactie een moment is in een continuüm van transacties tussen de leden van de betrokken clans en subclans door de generaties heen. Sinds de pacificatie is het enkele malen voorgekomen dat een huwelijk twee coalities bij elkaar bracht die voorheen zo goed als geen betrekkingen met elkaar onderhielden. Op de regeling van deze uitzonderlijke gevallen kom ik later terug.

Eveneens dient men te bedenken dat vrijwel alle personen die bij een huwelijks-transactie, of minstens bij de voorbereiding daarvan, betrokken zijn via vele andere relaties te maken hebben met tal van andere ruilzaken en transacties. De nooit aflatende circulatie van ceremoniele goederen en het systeem van transacties berust op een complex geheel van belangen dat er voor elk individu op elk moment van zijn leven weer anders uitziet. De basis van die belangen ligt voor elk mens in zijn betrokkenheid bij huwelijk, geboorte, handhaving van de sociale orde en dood.

4 Complicaties bij huwelijkstransacties.

Volgens de meeste informanten zijn seksuele betrekkingen voor het huwelijk eerder regel dan uitzondering. Men vindt het vanzelfsprekend dat jonge mensen 'met elkaar spelen', maar ze moeten wel zorgen dat zij niet ontdekt worden want dan zou er grote opschudding kunnen volgen. Opmerkelijk is dat het al geruime tijd aan de ouders of verantwoordelijken bekend kan zijn dat een jongen of meisje een intieme relatie heeft zonder dat zij daar ophef over maken. En dan opeens 'ontdekken' zij zogenaamd de heimelijke relatie en dan volgen heftige scheldpartijen en lichamelijke afstraffingen.

De verklaring voor dit toneelmatig aandoende gedrag ligt in het feit dat voor elke seksuele omgang voor het huwelijk in principe een transactie van doeken, varkensvlees of andere goederen moet plaatsvinden. Door enige tijd de relatie aan te zien kan de familie van het meisje later een grotere collectie goederen opeisen dan wanneer het een 'maagdelijk' huwelijk zou betreffen. Van twee gevallen weet ik dat ouders hun dochter stimuleerden om dergelijke, in principe ongeoorloofde relaties aan te knopen. En bij voorkeur met een onderwijzer van wie naderhand veel te plukken zou zijn.

De meest gebruikte term voor een ongeoorloofde seksuele betrekking is het indonesische woord *perkara* = kwestie, zaak. Soms gebruikt men het eigen woord *safo* = gevaarlijk, dreigend.

Indien men bij de beraadslaging over de betrokken relatie besluit tot een huwelijk dan worden de doeken, die bij wijze van boete overgedragen moeten worden, opgenomen in de collectie *fato* die van de bruidnemers naar de bruidgevers gaat.

Loopt de relatie niet uit op een huwelijk dan moeten de ouders en de verantwoordelijken van de jongen de collectie *charenot* = (voor het) gezichtsvorlies, overdragen aan de verwanten van het meisje. De boete bedraagt in normale gevallen een of twee doeken plus een volwassen varken. Is er slechts een klein varken beschikbaar dan moet de collectie aangevuld worden met bijvoorbeeld vijf sarongdoeken. Is er echter een onderwijzer bij de zaak betrokken dan eist de familie van het meisje veel meer, bijvoorbeeld twee doeken, twintig sarongdoeken, een of twee varkens en enkele maandsalarissen. Van onderwijzers die niet uit Irian maar uit andere delen van Indonesia afkomstig zijn, eist men geen *kain timur* maar wel een hoog bedrag aan geld. Afhandeling van dit soort zaken of de voorbereiding van hun huwelijk leidde nogal eens tot afwezigheid van de onderwijzers.

Wanneer de verwanten van het meisje niet tegen een eventueel huwelijk gekant zijn, zullen zij weinig haast maken met het openbaren van de heimelijke rela-

tie. Zij wachten af en berekenen hun kans op voordeel. Op het moment dat zij, of de andere partij, de zaak openbaar willen maken, doen zij het voorkomen alsof zij geweldig beschaamd en geschokt zijn. De vader of de oudste broer van het meisje slacht onmiddellijk een tam varken en iedere verwant die maar een beetje 'beschaamd' is eist een stuk vlees. Later wordt van de zijde van de jongen een varken teruggeëist.

De verwanten van de jongen hebben over het algemeen meer haast met het openbaren van de relatie. Hoe eerder de zaak aan de oppervlakte komt des te geringer zal de boetecollectie behoeven te zijn. Wanneer een relatie pas na lange tijd bekend wordt is de woede van de verwanten van de jongen bepaald niet toneelmatig. Jongens, die weten dat hun naaste verwanten tegen een eventueel huwelijk zijn, proberen wel door een langdurige geheime betrekking te onderhouden hun verwanten voor het blok te zetten ofwel een grote boetecollectie bijeenbrengen of instemmen met het huwelijk waarmee de schade over het algemeen wat kleiner uitvalt.

Het gebeurt wel dat iemand meent een heimelijke relatie ontdekt te hebben. Het openbaren van de zaak laat men echter liever aan de direct betrokkenen over. In Ayawasi uitte een jonge man ooit onverbloemd zijn vermoedens betreffende een dergelijke relatie. Toen na uitvoerig onderzoek bleek dat zijn vermoeden ongegrond was, moest hij zowel aan de groep van het meisje als aan die van de jongen een varken ter genoegdoening voor de gevoelens van schaamte geven. Bovendien kreeg hij van de r a j a temidden van de dorpsvergadering, voor deze gelegenheid laat in de avond bijeen geroepen, een flink pak slaag met een stok.

Men beweert overigens dat het maar zelden gebeurt dat iemand er met zijn vermoedens geheel naast zit.

Zodra de jongen en het meisje bemerken dat hun relatie door iemand ontdekt is, vertellen zij zelf zo snel mogelijk aan hun naaste verwanten dat zij willen trouwen. Daarmee voorkomen zij de opzienbarende onthulling van hun relatie en ook de boeteregeling. Op hun voornemen volgen normale huwelijksonderhandelingen waarin de voorhuwelijkse betrekking wel door de bruidgevers uitgebuit wordt om hogere eisen ten aanzien van de collectie fato te stellen. Bij een aantal ontdekte relaties werden lage, soms zelfs geheel geen boetes vastgesteld. De reden hiervan ligt in het feit dat de betrokken meisjes reeds meermalen bij heimelijke avonturen betrokken geweest waren. In een geval betrof het een meisje waarvan velen vertelden dat zij vrijelijk aan meer mannen haar gunsten placht aan te bieden.

Gedurende mijn verblijf telde ik 21 van dergelijke p e r k a r a. In 13 gevallen waren er onderwijzers bij betrokken. In twee gevallen ging het om onderwijzers die in eenzelfde periode met drie, respectievelijk vier meisjes betrekkingen onderhielden.

Ongehuwde onderwijzers verkeren wat dit betreft in een moeilijke positie. Zij leven dikwijls buiten de kring van hun eigen naaste verwanten in een kleine dorpsgemeenschap. Meestal zijn daar wel enkele trouwlustige meisjes die door hun verwanten gestimuleerd worden om een aantrekkelijke en 'vermogen' huwelijkspartner te veroveren. Een onderwijzer geniet aanzien, en wat voor velen belangrijker is, een salaris. De onderwijzers worden uitgedaagd en wanneer het tot een huwelijk komt, stellen de bruidgevers uitzonderlijk hoge eisen ten aanzien van de huwelijkstransactie. Daarnaast moet een onderwijzer meestal nog enkele boetecollecties bijeen brengen vanwege bij andere meisjes genoten gunsten. Er zijn jonge leerkrachten die aldus voor een zeer lange periode van hun leven aan bruidgevers en dorpsgemeenschap gebonden blijven. Om de vereiste boetes en huwelijksgoederen bijeen te krijgen doen zij gewoonlijk een beroep op hun collega's uit andere dorpen.

Van de 21 ontdekte, voorhuwelijkse relaties liepen er slechts 3 uit op een huwelijk. Een van die drie huwelijken strandde al na vijf maanden in een

echtscheiding.

Wanneer een van de huwelijksandidaten weduwe of weduwnaar, al dan niet met kinderen, is vormt dat een complicatie in de huwelijksonderhandelingen (2). Wanneer de nieuwe partner behoort tot de naaste verwanten van de overleden echtgenoot of echtgenote vindt er meestal geen transactie plaats. Uit het genealogisch materiaal blijkt dat dit soort tweede huwelijken maar zelden voorkomt. Informanten verklaarden dit door te wijzen op de grote mate van persoonlijke vrijheid bij de keuze van huwelijkspartners.

Indien de nieuwe partner niet behoort tot de naaste verwanten van de overledene wordt er op normale wijze onderhandeld. Bij het stellen van de eisen en het bepalen van de collecties speelt een grote rol of het om een tot dusverre ongehuwde of om een al een- of meermalen gehuwde persoon gaat. Voor ongehuwden eist men hogere collecties dan voor gehuwden. Bovendien speelt de leeftijd een rol, zeker wat betreft de vrouw. De kans op kinderen is immers van groot belang.

Wanneer een weduwnaar opnieuw trouwt blijven de kinderen uit zijn eerste huwelijk gewoonlijk bij hem. Wenst een weduwe te trouwen met een man die niet behoort tot de clan of subclan van haar eerste man, dan zullen deze laatsten een of enkele kinderen van haar eisen. Wil zij die niet afstaan, dan moet zij al naar gelang de leeftijd van de kinderen doeken overdragen. Het 'tarief' werd al eerder genoemd twee doeken voor een kind van ongeveer vier jaar, vier tot vijf doeken voor een kind van ongeveer twaalf jaar. In Ayawasi leefden zes kinderen die via dergelijke transacties van clan veranderd waren. De hoogte van de collecties ruilgoederen die voor de kinderen worden overgedragen hangt echter mede af van de mate waarin de collecties van het eerste huwelijk gerestitueerd zijn, bijvoorbeeld in verband met de schuldvraag bij de dood van betrekkelijk jonge mensen.

In Ayawasi leefde een jonge weduwe die niet wenste te trouwen met de broer van haar overleden man. Zijn verwanten stonden haar na bijna drie jaar nog steeds niet toe om een ander huwelijk aan te gaan zonder dat zij haar twee jonge kinderen zou moeten achterlaten. Zij verkoos de weduwe te blijven binnen de groep van haar overleden man. De harde eis van diens familie werd verklaard uit het feit dat de betreffende clan met uitsterven bedreigd werd.

Wanneer een man ertoe over gaat om een tweede, derde, vierde en in een geval zelfs vijfde vrouw te huwen, moet hij daartoe de normale onderhandelingen en transacties volbrengen. Daarnaast moet hij echter zijn reeds aanwezige echtgenote(s) en hun verwanten een collectie doeken geven omdat zij zeker "minder aandacht en verzorging" zullen krijgen. Over de omvang van deze collecties heb ik geen gegevens, maar men verzekerde mij ervan dat dit soort huwelijken alleen voor ray popot = mensen die over veel doeken kunnen beschikken, is weggelegd.

Een al wat oudere popot die voor zichzelf een tweede echtgenote aan het organiseren was, waarvoor hij overigens een slag met de bijl van zijn eerste echtgenote moest accepteren, vertelde mij dat het hem bepaald niet om de sex ging en hij wees daarbij op de weinig opwindende figuur van zijn nieuwe bruid. Het ging hem allereerst om het stimuleren van de doekencirculatie en daartoe had hij behoefte aan een vrouw die goed voor de tuin en voor varkens kon zorgen.

Uit conflicten en vooral uit veelvuldig geuite klachten bleek dat er dikwijls doeken geeist, en soms ook gegeven, worden op basis van de relatie die bij een huwelijk tussen bruidgevers en bruidnemers ontstaat. Die relatie wordt eerder gekenmerkt door verplichting, berekening en diplomatie dan door spontane hartelijkheid en vrijheid. Het schijnen vooral de bruidgevers te zijn die telkens weer, met een beroep op de aanverwantschap, proberen om nog meer doeken van de bruidnemers los te krijgen. Omwille van de vrede in hun huwe-

lijk en vanwege het feit dat de man in veel opzichten afhankelijk is van zijn vrouw kan de echtgenoot soms niet blijven weigeren. Als hij een doek geeft is dat bepaald niet zonder gevoelens van irritatie.

Voor al de mannen die inhuwen in de groep van hun echtgenote en de mannen die in de buurt van de verwanten van hun wederhelft wonen, worden vaak geplaagd door deze pressie van de bruidgevers. Wat dit betreft heeft de dorpsvereniging het aantal conflicten eerder vermeerderd dan verminderd.

Het is daarom niet verwonderlijk dat mannen trachten om hun doekenzaken zoveel mogelijk verborgen te houden voor de verwanten van hun vrouw. Een aantal echtelijke twisten bleek veroorzaakt te zijn doordat de vrouw haar naaste verwanten op de hoogte gebracht had van het feit dat haar man op dat moment beschikte over bepaalde doeken, met als gevolg dat die verwanten direct bij hem aandrongen op vrijgevege medewerking.

Voor al de onderwijzers die een vrouw uit de Ayfatstreek gehuwd hebben worden zonder ophouden bezocht door haar verwanten die 'in grote nood' of met allerlei slimmigheden een beroep doen op zijn geld en goederen. Een onderwijzer die toch al met handen en voeten aan de verwanten van zijn vrouw gebonden is, kan niet weigeren. Het grootste gedeelte van zijn maandsalaris, zijn eten, kleding, schoenen, huisraad en zelfs zijn huis moet een dergelijke onderwijzer delen met zijn schoonfamilie.

Interessant is dat men een vorm van transactie kent die erin voorziet dat geen van beide partijen nog ooit aanvullende eisen, in welke vorm ook, kan stellen. Het betreft een uitwisseling van collecties die zeer groot zijn en waarover tijdens de onderhandelingen afgesproken wordt dat zij volledig zijn. Men spreekt in die gevallen van ray mo po ray seyt mechay = de mensen dragen doeken over voor een volledige mens.

Uit mededelingen maak ik op dat in drie situaties tot deze definitieve onderhandeling besloten wordt.

Allereerst betreft het huwelijken tussen coalities van clans die nog nooit eerder met elkaar in relatie traden om een huwelijk te regelen. Het wederzijds vertrouwen inzake het nakomen van beloftes en de frequentie van onderlinge contacten zijn dan kennelijk nog zo gering dat men de voorkeur geeft aan een regeling voor eens en voor altijd.

Vervolgens bleken onderwijzers, die uit andere cultuurgebieden afkomstig waren, in geval van een huwelijk met een meisje van de Ayfatstreek de eis te stellen dat de huwelijkstransactie voor eens en voor altijd geregeld werd. De familie van het meisje stemde daarmee soms in en eisten een zeer grote collectie. Naderhand bleven zij onbelemmerd profijt trekken van de welvaart en afhankelijkheid van de onderwijzer.

De derde situatie waarin op de voorwaarde ray seyt mechay = voor een volledige mens, onderhandeld werd, had niet met een huwelijk te maken. Zoals we reeds eerder zagen moet in geval van doodslag de familie van de schuldige haar k a i n p u s a k a aan de verwanten van het slachtoffer overdragen. Dat erfstuk blijft bij de gedupeerden totdat de schuldigen in staat zijn om een grote collectie "voor een volledige mens" ter genoegdoening over te dragen.

Overspel wordt als een ernstige verstoring van de huwelijksrelatie en de relatie tussen de twee betrokken coalities gezien. In het gunstigste geval, wanneer er geen verstoting of echtscheiding of doodslag op volgt, moet het gezin van degene die als de schuldige aangemerkt wordt, naar een ander dorp verhuizen. In Ayawasi trof ik drie gezinnen aan die daar hun intrek genomen hadden nadat de man in hun vroegere woonplaats bij overspel betrokken geweest was. Een van de dorpschouften van het dorp Mosun had vroeger eveneens om die reden in Ayawasi gewoond. Toen men in Mosun geen geschikte kandidaat had om de functie van dorpschouft te vervullen, had men hem weer terug geroepen. Wanneer de man overspel gepleegd heeft kan zijn echtgenote haar verwanten aan-

zetten tot het eisen van echtscheiding. Een man kan zijn overspelige vrouw verstoppen.

De bedrogen echtgenoot en de zijnen eisen van de schuldige man minstens twintig doeken en een volwassen varken. Van de naaste verwanten van de vrouw eisen zij volledige restitutie van de huwelijkscollectie fato terwijl zij niet bereid zijn om de collectie rura terug te geven.

Wanneer ontdekt wordt dat een gehuwde man een verhouding heeft met een ongehuwd meisje eisen de echtgenote en haar verwanten een aanvulling van de collectie fato of een gedeeltelijke teruggave van de collectie rura als genoegdoening voor het feit dat de overspelige man zijn vrouw en haar verwanten charenot = beschaamd gemaakt heeft. Het betrokken meisje wordt voor enige tijd bij familie in een ander dorp ondergebracht.

Overigens staat vast dat niet alle gevallen waarin gehuwde mannen omgang hebben met een ongehuwd meisje tot dergelijke regelingen aanleiding geven. Van zeker één meisje uit Ayawasi weet ik dat zij meermalen aan gehuwde mannen haar gunsten verleend had. Ik vermoed dat de verdraagzaamheid in een geval als dit te maken heeft met de betrekkelijk lange onthoudingsperiode die na de geboorte van een kind binnen het huwelijk gebruikelijk is.

Tijdens mijn verblijf deed zich een ernstig geval van overspel voor. Een jonge, ongehuwde man uit Mosun die bij de missie in Ayawasi in dienst was, werd tijdens een bezoek aan zijn eigen dorp betrappt op een intieme relatie met de vrouw van zijn broer. De vrouw werd door haar verwanten zeer hardhandig afgeranseld. Door tussenkomst van de toegesnelde missionaris kon waarschijnlijk erger voorkomen worden. De jongen verschoot zich twee weken lang in het magazijn van de missiepost uit angst dat zijn eigen verwanten hem zouden doden. Enkele informanten beweerden dat vroeger in dergelijke gevallen beide schuldigen gedood werden zodat "er geen probleem meer was". Het grote probleem in een geval als het bovengenoemde is, dat er in betrekkelijk korte tijd een veelvoud van transacties tussen dezelfde coalities moet plaatsvinden. De bedrogen echtgenoot eist restitutie van de collectie fato die de bruidnemers indertijd aan de bruidgevers overhandigden. Daarnaast eist hij doeken ter genoegdoening omdat hij beschaamd geworden is. Als een naaste verwant van zijn ongelukkige broer eist hij ook doeken omdat de vrouw mede schuldig is aan de relatie, althans in zijn ogen.

Tegelijkertijd wordt hij echter door de verwanten van zijn vrouw aangesproken voor het feit dat zijn broer mede schuldig is aan de overspelige relatie. Daarnaast eisen de bruidgevers gedeeltelijke restitutie van de collectie rura omdat de man door zijn vrouw te verwaarlozen aanleiding gegeven zou hebben tot het ontstaan van de ellendige situatie.

Een extra complicatie in dit geval was, dat er kort tevoren en tegen de wens van een aantal verwanten in, een nieuw huwelijk tussen beide coalities tot stand gekomen was. Dat hield in dat er binnen enkele jaren twee huwelijkstransacties en een aantal transacties ter genoegdoening plaatsvonden. En dit is in strijd met een van de fundamentele regels van het ruilsysteem, namelijk dat de circulatiecircuits niet te kort mogen zijn.

Mede uit vrees dat het bestuur wel eens zou kunnen besluiten om weer militairen in het binnenland te stationeren, ging men er niet toe over om iemand te doden. In de onderhandelingen die na een week op gang kwamen, werd overeengekomen dat de bruidgevers fato gedeeltelijk moesten teruggeven. Bovendien moesten de verwanten van de vrouw twintig doeken en twee volwassen varkens aan de bedrogen echtgenoot en de zijnen geven. De jonge man werd naar de kust gestuurd "om veel geld te verdienen" zodat hij bij zijn terugkeer zowel aan zijn eigen verwanten als aan die van de vrouw genoegdoening zou kunnen betalen. De bruidnemers behoeften geen doeken aan de bruidgevers te leveren omdat nergens uit bleek was dat de echtgenoot zijn vrouw verwaarloosd zou hebben.

Blijkt een huwelijk na verloop van een aantal jaren nog steeds kinderloos te blijven, zelfs na behandeling door de medicijnmannen, dan wordt aangenomen dat de oorzaak daarvan bij de vrouw ligt. Haar buik zou marak mbrut = abso-luut leeg, zijn. De echtgenoot en de zijnen eisen een gedeelte van de collec-tie fato terug omdat de vrouw bij nader inzien niet aan de aanvankelijke ver-wachtingen beantwoordt. De touwtrekkerij om de restitutie van de doeken is een directe bron van conflicten tussen de huwelijkspartners, die vaak toch al op gespannen voet leven vanwege het uitblijven van kinderen. De man slingert vele verwijten en dreigementen naar het hoofd van zijn vrouw. Uit het genealogisch materiaal en de toelichtingen daarop blijkt, dat kinder-loosheid aanleiding kan zijn tot echtscheiding. Er blijken echter ook tal van kinderloze huwelijken tot de dood in stand te blijven. Deze echtparen probe-ren meestal een of enkele kinderen van verwanten te adopteren. Zoals gezegd moeten in geval van echtscheiding alle overgedragen doeken wor-den teruggegeven. Tijdens mijn verblijf gebeurde het dat een huwelijk reeds na vijf maanden op echtscheiding uitliep. De doeken bleken toen al tot in het noordelijke Karongebied en tot ver ten zuiden van de Ayamarumeren in omloop te zijn. De verantwoordelijke personen zeiden dat het nog jaren zou kunnen duren voor alle doeken terug zouden zijn. Tot dat moment mogen de ex-gehuwden geen nieuwe relatie beginnen.

5 Transacties bij geboorte.

Zodra blijkt dat de vrouw zwanger is, behoort haar man weer doeken aan zijn echtgenote en haar naaste verwanten te geven. Deze transactie heet po fenyā mecham = doeken voor de zwangere vrouw. Om deze gift, die doorgaans uit niet meer dan drie of vier doeken bestaat, te kunnen doen, moet de toekomstige vader weer een beroep doen op zijn naaste verwanten. Eenmaal overgedragen worden de doeken verdeeld onder de verwanten van de vrouw.

Zo spoedig mogelijk na de bevalling bezoekt de man zijn naaste verwanten, vooral die van zijn eigen generatie, om mee te delen dat hij een zoon of dochter gekregen heeft. Hij gebruikt daarbij weer een min of meer vaste zin-sne

<u>tuo taku, no po ne ke fenyā mecham mekayr</u>	= ik heb een kind, neem een doek en geef die aan de vrouw wier buik vreselijk pijn doet.
--	--

Wanneer de aangesprokene bereid is om een doek te geven, antwoordt hij

<u>to po te fenyā mecham</u>	= ik neem een doek en geef die aan de vruchtbare vrouw.
------------------------------	---

of

<u>to po te rura</u>	= ik neem een doek en beantwoord daar-mee de gift <u>rura</u> .
----------------------	---

In de procedure is voorzien dat de gever enige tijd nodig heeft om de toege-zegde doek inderdaad te kunnen leveren. In veel gevallen zal hij daartoe en-kele verwanten moeten bezoeken die wellicht op hun beurt ook weer andere re-laties moeten aanspreken.

Interessant is dat de gift die bij de geboorte aan de vrouw en haar verwanten gegeven wordt in de laatste uitdrukking in verband gebracht wordt met de huwe-lijkscollectie rura. Het beantwoorden van de gift, of nog letterlijker vertaald 'de mens die overgevoegen is', met een doek lijkt de betekenis van een herbe-vestiging van de relatie te hebben. De vrouw heeft een kind geschonken aan de groep van haar man en als tegenprestatie wordt een doek geschonken. Informan-ten konden overigens weinig verklaring geven omtrent dit spraakgebruik. De vader van de nieuwgeborene bezoekt ook de verwanten van zijn vrouw om,

voorzover dat nodig is, de geboorte aan te kondigen. Op hun medewerking doet hij een beroep met de woorden

ne fan ke ku rotuo

= geef een doek en een naam aan mijn kind.

Het woord fan betekent zowel 'naam' als 'gift bij gelegenheid van de naamgeving'.

In ander verband komt het woord fan voor in de betekenis van 'plaats'.

Ongeveer een maand na de geboorte, wanneer de moeder haar werkzaamheden in de tuin weer hervat heeft, komen de wederzijdse verwanten bijeen opdat ray mefan po fan mefan ku . . . = de mensen geven doeken en de naam . . . aan het kind. Meestal noemt men deze bijeenkomst naar de naam van de gift po ku chawiet = de doek voor de pasgeborene.

De vader en de moeder en de naaste verwanten zorgen voor voldoende tuingewassen, vis-in-blik, rijst, sarongdoeken, vlees van varkens, koeskoes of casuaris en voor enkele bamboe's met palmwijn. Een deel van het voedsel is voor gezamenlijke consumptie en een deel wordt geruild tegen doeken. Het geroosterde vlees wordt in stukken gedeeld en geruild tegen doeken. Elke verwant die een doek geeft mag een naam noemen voor het kind. Evenzo ruilt men de bamboe's met palmwijn. De waarde van de aangeboden doek bepaalt de grootte van het stuk vlees of de bamboe. Voor sommige doeken, zoals Toba en Masim werd een hele koeskoes, een groot stuk vlees of twee bamboe's palmwijn gegeven. Aldus krijgt het kind vele namen. Er zijn mensen die beweren dat zij meer dan twintig namen hebben. De namen kunnen zij zich niet allemaal herinneren, van groter belang is dat er meer dan twintig doeken geschonken werden. De namen die bij de overdracht van de meest waardevolle doeken worden genoemd, bepalen meestal de roepnaam van het kind. Er waren echter ook ouders die hun eigen voorkeur volgden.

Een jongere generatie voert vrijwel zonder uitzondering de doopnaam, meestal in lange Latijnse vorm. Bijna alle pasgeboren kinderen krijgen echter toch een of enkele traditionele namen. In Ayawasi waren slechts drie kinderen waarvan de ouders zeiden dat ze uitsluitend een doopnaam hadden. Bij hun geboorte had de traditionele uitwisseling van doeken wel plaatsgevonden.

De doeken die bij gelegenheid van het naamfeest overgedragen worden, komen gedeeltelijk bij de naaste verwanten van de vrouw terecht. Hoe de verdeling geschiedt is afhankelijk van de mate waarin elke verwant destijds in de huwelijkstransactie geïnvesteerd had. Het zijn degenen die over veel doeken kunnen beschikken = ray popot, die ook bij deze gelegenheid met de meeste doeken vertrekken. Zij speelden immers bij de huwelijkstransactie al een grote rol. Een aantal doeken blijven in beheer van het echtpaar, naar men zegt, om te bewaren tot het kind volwassen is en zelf in de ceremoniële ruil zal gaan participeren. Sommige ouders vertelden dat zij toch wel met deze doeken aan het ruilverkeer deelnemen en dat zij later wel zullen zorgen dat hun kinderen aan de nodige doeken komen. Belangrijk is, dat elk kind al vanaf zijn geboorte doeken krijgt en daarmee de verplichting om ooit tegengiften te doen. Met de naam krijgt het individu dus tegelijkertijd een plaats in het ceremoniële verkeer.

Bij dergelijke bijeenkomsten worden gewoonlijk ook nog tal van andere ruilzaken besproken zodat het moeilijk is om uit te maken wat nu precies bij het naamfeest behoort en wat niet. Tegen de tijd dat het voedsel op is keert ieder huiswaarts.

6 Transacties bij sterfgevallen.

Eens in de drie of vier jaar komt het voor dat een hoogbejaarde man of vrouw geen doeken meer aan wie ook schuldig is. Door lang en doelmatig deel te nemen aan het ruilverkeer zijn zij erin geslaagd om al hun schuldeisers tevre-

den te stellen. Daarnaast hebben zij zich doeken verworven die ze onder hun verwanten verdeeld hebben. Zelf zijn zij nog uitsluitend schuldeiser. Over deze mensen wordt met veel waardering gesproken. Bij hun overlijden laten zij geen lastige verplichtingen aan hun nabestaanden na. Van deze mensen zegt men ayt yo po menan mehav = hij heeft absoluut voldoende doeken overgedragen.

Zoals wij in het hoofdstuk over leven, ziekte en dood al zagen, vormt hun overlijden de aanzet voor de ceremoniele cyclus necha mamos = geef kracht aan de levenden. In deze ceremoniën spelen de doeken een grote rol. Binnen het kader van die ceremoniën worden ook doekenzaken afgehandeld die te maken hebben met het overlijden van 'gewone' mensen. Na hun overlijden moeten er in vrijwel alle gevallen nog veel restituties plaatsvinden van doeken die zij ooit geleend hadden, de positie van de kinderen moet geregeld worden, de positie van de weduwe of weduwnaar wordt opnieuw bezien en dikwijls moet er door de 'schuldigen' genoegdoening gegeven worden. Dat alles brengt veel overleg en veel transacties met zich mee. De afhandeling van dit soort zaken stagneert vaak omdat een van de tactische regels van het ruilsysteem luidt eis veel en snel, maar geef weinig en traag. Dat neemt niet weg dat men zo nu en dan de verantwoordelijkheid voor een vlotte doekencirculatie laat overwegen. De ceremoniele cyclus necha mamos dient mede om het doekenverkeer nieuwe impulsen te geven.

In de fase ray maku yuvèn = de mensen verdelen vlees, van deze cyclus wordt vlees van varken, koeskoes, casuaris, slang alsmede palmwijn geruild tegen doeken. De bedoeling daarvan is om de voorbereidende transacties in het kader van de grote doekendistributie, die in de laatste fase van deze cyclus plaatsvindt, te vergemakkelijken.

Gedurende vele maanden na het overlijden van degene die nog slechts 'rechten' had en geen verplichtingen, verzamelen zijn nabestaanden al zijn doeken. Verwanten die menen dat het in hun doekenbeleid past om deel te nemen aan de grote distributie brengen eveneens hun doeken naar de verzamelplaats. Tijdens de slotceremonie worden alle doeken in circulatie gebracht.

Komt er een kind te overlijden dan eisen de verwanten van zowel de vader als de moeder po fan = doeken voor de naam, terug. Indien de dood volgens de verwanten van de vader te wijten is aan nalatigheid van de moeder, dan eisen zij een gedeelte van fato - de huwelijkscollectie van bruidnemers aan bruidgevers, terug. De moeder blijkt immers minder goed te zijn dan men aanvankelijk verwachtte.

Wanneer het niet een baby of een hoogbejaarde is die sterft, dan wordt er vrijwel altijd aangenomen dat er door een bepaalde persoon of door een bepaalde groep mensen of de bewoners van een bepaald dorp ziekmakende of dodelijke praktijken zijn toegepast. De vermeende schuldigen stelt men aansprakelijk en er wordt genoegdoening in de vorm van doeken en varkens geëist.

Sterft een gehuwde vrouw dan zal haar familie gehele of gedeeltelijke restitutie van ura - huwelijkscollectie van bruidgevers aan bruidnemers, eisen omdat de echtgenoot tekort geschoten is in zijn verplichtingen tot een goede verzorging.

De echtgenoot en zijn verwanten zullen echter een gedeelte van fato teruggeisen omdat de vrouw minder sterk bleek te zijn dan verwacht werd.

Tijdens de onderhandelingen over een dergelijke kwestie is ook de positie van de kinderen in het geding. Meestal blijven zij in de verwantenkring van hun vader. Trouwt vader niet opnieuw dan worden zij grootgebracht door vader's zuster of door een van de vele 'moeders' uit de eerste opgaande generatie. Sterft een gehuwde man dan blijft zijn vrouw met haar kinderen meestal in de kring van zijn verwanten wonen. In dat geval vinden er geen bijzondere transacties plaats. De vrouw kan zonder nieuwe transacties met een naaste bloedverwant van haar eerste man trouwen. Gaat de vrouw, om wat voor reden ook, wel

terug naar haar eigen verwanten, dan dienen de huwelijkscollecties gedeeltelijk gerestitueerd te worden. Ook in dit geval wordt er over de positie van de kinderen onderhandeld. Of zij haar kinderen mee mag nemen hangt af van de hoeveelheid doeken die haar verwanten daarvoor willen leveren. Het is geen zeldzaamheid dat een weduwe een van haar kinderen in de kring van haar overleden man moet achterlaten.

In geval van doodslag moeten de naaste verwanten van de schuldige zo snel mogelijk hun *k a i n p u s a k a* overdragen aan de verwanten van het slachtoffer indien zij niet de kans willen lopen om bij wijze van wraak overvallen te worden.

De verwanten van het slachtoffer eisen snelle en volledige genoegdoening voor het verlies en dat wil zeggen minstens "twintig doeken" en een of twee volwassen varkens. Hoewel het getal der doeken afhankelijk is van de waarde van de totale collectie, is het getal twintig eerder een minimum dan een maximum. Van een geval weet ik dat het aantal doeken zeker 48 bedroeg.

Omdat de verwanten van de schuldige niet op korte termijn een grote collectie kunnen of willen overdragen, dient de overdracht van de *k a i n p u s a k a* als een voorlopige regeling die het karakter draagt van een garantie.

Onder vrouwen komt zelfmoord betrekkelijk veel voor. In gevallen waarin vrouwen dreigen om het giftige sap van de wortel *fo* te drinken, en ook uit verhalen over mislukte pogingen tot zelfmoord, blijkt dat hun besluit meestal te maken heeft met de afhandeling van huwelijkstransacties.

Men vertelde mij over gevallen waarin een ongehuwde vrouw zelfmoord pleegde op het moment dat haar verwanten, tegen haar uitdrukkelijke wil in, voor haar een huwelijk aan het regelen waren. Op het eerste gezicht lijkt hun daad een vlucht, maar uit de verhalen kreeg ik sterk de indruk dat hun daad ook gezien kan worden als een uiting van uiterste woede, bedoeld om de onderhandeling definitief te verstoren.

Er was ook sprake van gevallen, en een daarvan maakte ik tijdens mijn verblijf in Ayawasi mee, waarin vrouwen zelfmoord plegen omdat zij niet kunnen aanvaarden dat hun echtgenoot een tweede vrouw gaat huwen. Kort na mijn vertrek vernam ik dat de tweede vrouw van een man uit Ayawasi zelfmoord gepleegd had. Van haar weet ik dat zij niet kon verdragen dat zij door zijn eerste vrouw niet geaccepteerd werd.

In deze gevallen kan de zelfmoord ook nog de bedoeling hebben om de echtgenoot en zijn naaste verwanten in grote moeilijkheden te brengen. Haar eigen verwanten zullen hem immers volledig aansprakelijk stellen voor haar dood en hij, geholpen door zijn verwanten, zal de collectie *rura* geheel moeten restitueren. Dat kan de voorbereiding van zijn tweede huwelijk ernstig belemmeren. In het geval van een vrouw die tijdens mijn verblijf zelfmoord pleegde, speelde het feit dat zij kinderloos bleef een grote rol. In haar huwelijk bestonden reeds lang ernstige spanningen. Haar man maakte haar verwijten over het feit dat zij niet zwanger werd en telkens dreigde hij een tweede vrouw te zullen nemen. De geringste fout van een van beiden was direct aanleiding tot heftige scheldpartijen en handgemeen. De vrouw had al meermalen bedreigd om het gif te drinken.

Nadat zij zich uiteindelijk het leven benomen had, ontstond er paniek in het dorp, vooral onder de verwanten van haar man. Iedereen verwachtte een snelle wraakactie van de verwanten van de vrouw uit het dorp Komurkek. Met achterlating van het stoffelijk overschot vluchtte iedereen het oerwoud in. Voor het vertrek bracht men nog wel snel draagtassen met doeken en persoonlijke bezittingen naar de missiepost. Uit vrees voor kidnapping werd zelfs een jongen van ongeveer acht jaar voor enige dagen aan de missiepost toevertrouwd. In de loop van de eerste dag kwamen er inderdaad mensen uit Komurkek en zij plunderden huizen en tuinen van de verwanten van de echtgenoot. Andere bezit-

tingen lieten zij ongemoeid.

Tijdens de onderhandelingen, die na ongeveer een week via bemiddeling op gang kwamen en die in totaal dertien dagen duurden, bleef de stemming zeer explosief en iedereen hield voortdurend de wapens bij de hand. Later, toen uit de discussies bleek dat de inwoners van Ayawasi een ouderwetse wraakactie verwacht hadden, wezen de onderhandelaars uit Komurkek er nogal verontwaardigd op dat zij dit soort praktijken al lang afgezworen hadden. In het verloop van de onderhandelingen legden de bruidgevers sterke nadruk op het feit dat de man zijn vrouw dikwijls beledigd en geslagen had en dat hij aanhoudend gedreigd had met een tweede huwelijk. Zij roemden de kwaliteiten en de trouw van de overleden verwant en omdat het volgens hen overduidelijk was dat de echtgenoot in zijn verplichtingen tekort geschoten was, eisten zij snelle restitutie van de collectie rura. Bovendien eisten zij genoegdoening in de vorm van een zes-tal doeken en minstens twee varkens voor het feit dat zij door de situatie beschaamd geworden waren.

Aanvankelijk eisten zij zelfs de k a i n p u s a k a maar op deze eis werd zeer beslist negatief gereageerd met de opmerking dat het hier zelfmoord en geen doodslag betrof.

Alle eisen van de bruidgevers werden in eerste instantie door de bruidnemers afgewezen met de kinderloosheid van de vrouw als voornaamste argument. Ook werd aangevoerd dat de vrouw de laatste tijd op nogal onzorgvuldige wijze doeken van haar man in circulatie gebracht had, zonder hem daarvan op de hoogte te stellen. De bruidnemers eisten restitutie van de fato.

Na vele en lange onderhandelingen, die op een open plaats midden in Ayawasi-hoog gevoerd werden, kwam het volgende compromis tot stand de huwelijkscollecties zouden beiden gedeeltelijk, maar wel op korte termijn gerestitueerd worden. De bruidnemers overhandigden bovendien direct vijf waardevolle doeken, twee volwassen varkens en vier meter rode textiel. Voor de schade aan huizen en tuinen aangericht werd geen genoegdoening gegeven.

Interessant is nog dat de bruidnemers in een bepaalde fase van de onderhandelingen meedeelden, dat zij binnen twee weken een aantal doeken en twee varkens ter beschikking zouden hebben. Toen de bruidgevers hierop nogal spottend hun twijfel over een dergelijke toezegging naar voren brachten, stak de woordvoerder van de bruidnemers woedend zijn kapmes in het zand. Op slag was iedereen stil. Na een half uur overleg binnen de beide partijen werd het gesprek voortgezet.

Naderhand vertelde de man mij dat hij met dit alom bekende gebaar liet weten, dat er oorlog zou zijn tussen beide partijen wanneer hij en de zijnen de gedane belofte niet gestand zouden doen.

Naderhand vertelden oudere informanten mij dat een dergelijk hoogtepunt in de onderhandelingen vroeger veel vaker voorkwam en dat er in veel gevallen inderdaad oorlog op volgde. In een situatie als die van de vrouw die zelfmoord pleegde zouden voor de komst van bestuur en missie zeker doden gevallen zijn. Telkens weer legde men er de nadruk op dat alle partijen nu geleerd hadden om ernstige zaken via onderhandeling en doekentransactie met elkaar te regelen. "Vroeger, toen wij nog k a f i r (-ongelovig) waren doodden wij mensen en aten wij mensen. Nu willen we dat niet meer". Op kritieke momenten bleek de vrees dat deze of gene op eens weer zou terugvallen in de oude praktijken duidelijk aanwezig. In woede dreigden sommigen wel eens om weer een traditionele wraakactie uit te voeren.

Wat de onderhandelingen meestal zeer gecompliceerd maakt, zeker voor een buitenstaander, is dat de betrokkenen van weerszijde gebruik maken van de situatie om tal van oude zaken weer eens naar boven te halen. Bij de zelfmoordzaak van de kinderloze vrouw werden vroegere vechtpartijen, een plundering van tuinen door jongelui van meer dan een jaar geleden en een geval van diefstal uit het verre verleden en vele reeds lang slepende restitutiekwesties

bij de zaak betrokken. Zo nu en dan speelde ook het al eerder vermeldde geval van doodslag in Susumuoch een rol. Op een bepaald moment was de onderhandeling zo verward geworden dat de echtgenoot van de kinderloze vrouw tegen mij verzuchtte dat iedereen al vergeten was waar het eigenlijk om begonnen was. Ondanks alle voorgaande ruzies was hij toch erg bedroefd over de dood van zijn vrouw.

Tijdens de onderhandelingen ontstaan tal van nieuwe conflicten. Wanneer de onderhandelaars bijvoorbeeld een varken toegezegd hebben, moet er in eigen kring nog uitgemaakt worden wiens varken overgedragen zal moeten worden. Het kan ook gebeuren dat er een varken geslacht moet worden omdat de benodigde doeken in ruil voor varkensvlees verkregen kunnen worden. Het zijn dan meestal de vrouwen die jarenlang voor een dier gezorgd hebben die heftig misbaar maken tegen het plan om hun varken te slachten. Reden genoeg om weer eens andere oude conflicten uit de vergetelheid te halen.

Duidelijk was dat velen allereerst hun eigen belang in het oog huuden. In die situaties bleek dat de ray popot = sleutelfiguren in de ceremoniële ruil, zeer veel macht hebben. Hun besluit maakte telkens een eind aan onderlinge twisten.

Opvallend is ook dat uiteindelijk niemand geheel afzijdig kan blijven van de doekenzaken. Er zijn sterken, de ray popot en zwakken, de ray ro senfe, maar niemand staat buiten de ruil.

7 Andere transacties.

Zonder de pretentie te hebben een uitputtende opsomming van alle mogelijke transacties te kunnen geven, wil ik tenslotte nog een viertal situaties aanduiden waarin doeken overgedragen worden. Lichamelijk letsel met bloedverlies, opgelopen tijdens een vechtpartij vraagt om genoegdoening. Slechts zelden onderhandelen de direct betrokkenen zelf over de wijze van genoegdoening. Bij kleine verwondingen draagt men enkele sarongdoeken, een kip, een gebruiksvoorwerp of wat geld over. In ernstige gevallen, en dat komt nogal eens voor, draagt men een aantal doeken over.

Mensen die charenot - beschaamd, of zoals veelal met de indonesische term gezegd werd malu geworden waren, eisten compensatie in de vorm van varkensvlees. Deze situatie doet zich voor bij buitenechtelijke relaties, voorhuwelijks omgang en zelfmoord. De man die in eerste instantie verantwoordelijk is dient op korte termijn een varken te slachten en het vlees uit te delen aan ieder die maar een beetje beschaamd is. Als hij niet zelf over een varken beschikt ruilt hij dat tegen doeken. Later zal hij, indien mogelijk, van de schuldige weer een varken of een aantal doeken eisen.

Medicijnmannen die hun diensten aan iemand ter beschikking gesteld hebben eisen soms een of enkele doeken. Zo eisten de twee medicijnmannen uit de Mare-streek die geholpen hadden om de dodelijke kracht musjuoch uit de omgeving van Ayawasi te verdrijven van de mensen van Ayawasi veel sarongdoeken, voedsel en enkele doeken. Daarbij scheen het feit dat zij van ver gekomen waren een rol te spelen. Men sprak van po raum meham = doeken voor de pijnlijke voetzolen.

Tenslotte zijn er nog gevallen waarin sprake is van ernstige schade. Het gebeurt nogal eens dat een tam varken dat in het oerwoud rondzwerft de tuin van iemand binnendringt en de gewassen vernielt. De eigenaar van de tuin kan compensatie in de vorm van doeken eisen van de eigenaar van het varken. Voor hij echter zijn schade vergoed krijgt moet er meestal nog heel wat gescholden en onderhandeld worden.

Tijdens de onderhandelingen en bij de uiteindelijke afwikkeling van elke zaak speelt de machtsverhouding tussen de betrokkenen een grote rol. Bij de behandeling van de popot = mens die over veel doeken kan beschikken, kom ik hierop nader terug.

8 Stagnatie in de ruil.

Hoevel iedereen het er in principe wel over eens is dat de doeken dienen te vliegen als vogels", dat wil zeggen vlot van hand tot hand en van groep tot groep moeten gaan, klagen velen er toch dikwijls over dat hun verwanten niet de gevraagde doeken willen leveren of daar te veel tijd voor nodig hebben en ook dat er mensen zijn die de doeken lange tijd oppotten. Daardoor dwarsbomen zij de verzameling van de huwelijkscollecties en de behoorlijke afwikkeling van tal van andere zaken.

In de alledaagse, en wat minder principiële, behandeling van de doekenzaken geldt dat men wel vlot is met eisen maar niet met geven. Wanneer ik deze tegenstrijdigheid tussen principe en praktijk ter sprake bracht, bleek uit de reacties dat men de opdracht om de doeken te laten vliegen als vogels allereerst op anderen van toepassing achtte.

Ter rechtvaardiging van de eigen traagheid in het geven voerden enkelen aan dat de doeken steeds schaarser worden. Vroeger, zo stelde men, konden in de kustplaatsen Manokwari, Sorong en Teminabuan nog wel eens nieuwe doeken verkregen worden. Nu zou dat niet meer het geval zijn. Ondertussen verdwijnen er wel doeken uit de circulatie door slijtage of doordat ze door insecten dusdanig worden aangevreten dat herstel niet meer mogelijk is.

Het lijkt mij niet onmogelijk dat de doeken inderdaad schaarser worden, maar de verminderde toevoer is vermoedelijk niet de enige oorzaak. Uit opmerkingen van informanten in andere context, met name uit de toelichting die gegeven werd bij het genealogisch materiaal, valt op te maken dat er tegenwoordig meer huwelijken gesloten worden dan vroeger. De verklaring daarvoor zou kunnen liggen in de omstandigheid dat er momenteel geen jonge, ongehuwde mensen meer omkomen door geweld en dat er, eveneens ten gevolge van de pacificatie, een veel ruimere mogelijkheid is om een huwelijkspartner te vinden.

Wanneer er meer huwelijken voorbereid worden betekent dat dat er tijdelijk meer doeken vastgehouden worden in het kader van het verzamelen van de huwelijkscollecties rura en fato.

Er waren ook mensen die de verklaring voor de traagheid in het circuleren van de doeken zochten in de lange keten van transacties die meestal noodzakelijk is om aan een enkel verzoek tegemoet te komen.

Een man legde mij uit dat wanneer hij één doek in zijn bezit heeft er zeker twee mensen om zullen vragen. Wanneer hij twee doeken heeft komen er drie mensen en, zo voegde hij eraan toe, wanneer hij veel doeken zou hebben zou iedereen aan zijn kop komen zeuren.

Bij elk verzoek heeft een mens tijd nodig om na te denken en te beslissen aan wie hij de doek zal geven. En wanneer hij te weinig of in het geheel geen doeken heeft zal hij naar zijn verwanten moeten gaan om doeken te lenen. En elk van zijn verwanten staat voor dezelfde problemen. Iedereen wil tijd winnen en daarom begint men maar met weigeren en afhouden.

De meeste mensen verklaarden stagnaties in de doekencirculatie uit het feit dat de popot - mensen die over veel doeken kunnen beschikken, zo nu en dan gedurende enige tijd doeken aan de circulatie onttrekken. Zij slaan de doeken ergens op totdat zij op een moment dat in hun strategie gunstig is via een indrukwekkende distributie of via transacties opeens vele doeken tegelijk in omloop brengen. Op deze handelwijze van de popot kom ik nog nader terug. Hier is van belang dat hun doekenbeleid door de meeste mensen als onjuist ervaren wordt omdat het stagnatie veroorzaakt.

Uit deze verschillende meningen blijkt dat de stagnatie in het continuum van transacties ten dele uit het systeem zelf verklaard kan worden waar het schaarse goederen en prestaties op termijn betreft. Gebrek aan goederen en uitstel van prestaties liggen voor de hand. Daarnaast blijkt echter dat er mensen zijn die door hun machtspositie de doekencirculatie dusdanig kunnen beïnvloeden dat zij niet alleen hun macht kunnen doen gelden en bevestigen,

maar ook uitbreiden.

De gevolgen van stagnaties in de doekencirculatie laten zich al ten dele uit het voorgaande afleiden. Het duurt langer voor er nieuwe huwelijken gesloten kunnen worden, conflicten blijven langer ongeregeld voortbestaan en het wordt voor iedereen moeilijk om tijdig de verplichtingen jegens de overledenen na te komen.

Bij bepaalde ziektegevallen of wanneer mensen onder verdachte omstandigheden komen te overlijden vraagt men zich af of een en ander niet te wijten is aan de gramschap van de voorouders.

Wanneer de meeste mensen tot de overtuiging komen dat de voorouders hun krachten aanwenden omdat de levenden hun verantwoordelijkheid voor een behoorlijke circulatie van de doeken niet nakomen, ontstaan er spanningen binnen de sociale verhoudingen. Dit geeft gemakkelijk aanleiding tot nieuwe conflicten. Iedereen, maar met name de popot wordt onder druk gezet om hun doeken weer in omloop te brengen of anderzins naar vermogen bij te dragen tot een vlotte circulatie.

9 Stimuleren van de ruil.

Een man kan soms radeloos worden omdat noch zijn verwanten aan wie hij om medewerking verzocht, noch zijn verwanten van wie hij zijn uitgeleende doeken terugwilde hem op tijd de gewenste doeken kunnen of willen leveren.

Het kan gebeuren dat zo iemand uiteindelijk besluit om een van zijn tamme varkens te slachten. Het vlees kan hij namelijk ruilen tegen doeken. Soms laat het de eigenaar onverschillig wie er vlees tegen doeken komt ruilen, maar er waren ook twee gevallen waarin de eigenaar van het varken bepaalde dat alleen degenen die hem doeken schuldig waren mochten komen ruilen. Over de waarde van de doeken en de evenredigheid van het stuk vlees wordt soms lange tijd onderhandeld.

Meermalen kwam het voor dat een tam varken de tuinen van enkele dorpsbewoners vernielde. In het algemeen geldt dat de eigenaars van de tuinen na herhaalde waarschuwingen aan het adres van de eigenaars van het varken het dier mogen doden indien het telkens weer terugkeert. De eigenaar van het varken dient dan genoegdoening te geven in de vorm van vlees en doeken.

Om te voorkomen dat er emotionele conflicten ontstaan waarbij hij veel meer schadevergoeding zou moeten geven, besluit de eigenaar van het varken dikwijls om het dier zelf te doden. Het vlees ruilt hij dan tegen doeken. Tijdens conflicten over doekenzaken gebeurde het tweemaal dat mensen een varken van hun tegenstanders roofden. Zij dreigden het dier te zullen slachten wanneer de eigenaars niet vlot met doeken voor de dag zouden komen. Veel effect had hun daad echter niet want in beide gevallen haalden de eigenaars met veel misbaar hun varken brutaalweg terug.

Het vlees van het varken dat in het kader van het genezingsritueel (zie hoofdstuk over ziekte en dood) funit geslacht wordt, dient eveneens om de circulatie van doeken weer een nieuwe impuls te geven. De beschrijving van het ritueel toont duidelijk dat de al dan niet vlotte circulatie nauw geassocieerd wordt met ziekte en de kans op genezing.

In tal van andere situaties bleek dat varkens, varkensvlees en in mindere mate ook vlees van casuaris, koeskoes, slang, leguaan en boomkangoeroe geruild worden tegen doeken.

Geen mens zal ooit aan onderhandelingen of transacties deelnemen zonder zijn krachtdadige middelen genaamd po tekiff en bij zich te dragen.

Het betreft een bamboekokertje waarin men enkele stukjes hout, steentjes en botjes die nauwkeurig in reepjes k a i n t i m u r gerold zijn, bewaart. De term po tekiff duidt erop dat het hier om begunstigende, beschermende of versterkende middelen gaat. Dit in tegenstelling tot po fit waaraan een ver-

nietigende werking wordt toegeschreven. De toevoeging on duidt erop dat het gaat om middelen die overgeleverd worden van generatie op generatie. De man, van wie ik ooit tegen een grote hoeveelheid sarongdoeken een dergelijk kokertje geruild heb, vertelde mij dat de voorwerpen in het kokertje belezen zijn en dat hij ze via overerving langs moederzijde had verkregen. Hij maakte mij erop attent dat vlak voor of tijdens onderhandelingen of transacties een van de onderhandelaars zich wel eens even afzondert en op enige afstand gehurkt voor zich uit zit te prevelen. De man of de vrouw legt zo nu en dan de handen op het hoofd. Soms heeft men een van de voorwerpen uit het kokertje in de hand. Meestal echter laat men het kokertje ongemoeid in het draagtasje waarin de krachtdadige middelen gewoonlijk bewaard worden. Deze individuele praktijk is erop gericht om, zoals men dat in het indonesisch uitdrukt, k a s i h g o y a n g h a t i = de harten te doen bewegen. Daarmee bedoelt men de mensen die aan een onderhandeling of transactie deelnemen welwillend te maken zodat zij gemakkelijk hun doeken in omloop zullen brengen. Sommige mensen gebruikten vergelijkingen die erop duiden dat men de mensen 'zacht' wil maken zodat zij niet afwijzend of met harde tegeneisen op een verzoek of aanbieding zullen reageren. Alle informanten waren er stellig van overtuigd dat de mensen die als popot - sleutelfiguur in de doekenzaken, beschouwd worden zeker in het bezit moesten zijn van zeer krachtdadige po tekff on.

De man van wie ik het kokertje ruilde, gaf mij tevens een aantal van zijn spreuken waarbij hij overigens vermeldde dat de formulering van geval tot geval kon verschillen.

Een uitdrukking die telkens weer in de spreuken, ook van andere mensen, terugkeert is tsjepí = ik maak zacht, soepel, beweeglijk.

De spreuk die de eigenaar van het kokertje noemde luidde als volgt:

seson tsjepí = alles wat overgeleverd wordt maak ik beweeglijk

tano tsjepí, tao tsjepí = ik doe bewegen (en dan noemt hij een
tsayuoch tsjepí, tseñfem aantal verwantschapstermen)
tsjepí, temo tsjepí,
tamu tsjepí

Wan tsjepí, Amon tsjepí = ik doe bewegen (en dan noemt hij na-
Pokek tsjepí, Karok tsjepí, men van diverse doeken en andere ruilgoederen)
Sarim tsjepí, Potekam tsjepí,
Watem tsjepí, Chapan tsjepí,
Weach tsjepí

fane tsjepí, metach tsjepí = ik doe bewegen varken en hond

k a i n s a r o n g tsjepí = ik doe bewegen sarongdoeken

atin tsjepí = ik doe bewegen oorring.

Bij de toelichting op deze spreuken gebruikte de man ook nog enkele variaties op de aanhef seson tsjepí:

seson muwia = alles wat overgeleverd wordt nemen de mensen
uit hun draagtas.

seson mama = alles wat overgeleverd wordt komt naderbij.

seson serere = alles wat overgeleverd wordt beweegt soepel.

seson mays = alles wat overgeleverd wordt stroomt als water.

Waar het om gaat is dat de onderhandelaars door hun spreuken die in verband gezien worden met krachtdadige middelen willen bewerkstelligen dat alles in beweging komt. Met seson = het totaal van goederen die overgeleverd worden, wor-

den eerst en vooral de doeken bedoeld.

Een gelegenheid waarbij veel doekenzaken besproken en geregeld worden is poku amach = het feest van de nieuwe huizen.

Het is gebruikelijk dat de eigenaar van een nieuwe woning na verloop van enige tijd een bijeenkomst organiseert van allen die hem op enigerlei wijze bij de bouw van zijn huis geholpen hebben. De eigenaar zorgt voor voldoende voedsel en palmwijn en na het eten en drinken deelt hij doeken, textiel aan de strekkende meter, geld en goederen uit de missiewinkel uit.

Wanneer de popot van een bepaald dorp of een groep het gewenst achten om de doekencirculatie weer eens wat nieuwe impulsen te geven, bepalen zij dat het feest van de nieuwe huizen gezamenlijk gevierd zal worden.

Mensen die reeds maandenlang in hun nieuwe huis wonen worden alsnog bij de organisatie betrokken. Sommigen vinden in de aankondiging van het feest een aanleiding om hun huis te vernieuwen. Anderen volstaan met het herstellen van wanden, dak en vloer. Weer anderen doen niets aan hun huis, maar nemen wel deel aan het feest.

Tegen de tijd dat de gasten zullen komen, brengen de dorpsbewoners of de leden van de organiserende groep, vlees, vis en tuingewassen bijeen. Van de gasten wordt verwacht dat zij palmwijn en zo mogelijk ook voedsel uit de missiewinkel meebrengen.

Tijdens het feest van de nieuwe huizen dat ik in het dorp Kostuas meemaakte, werden geen grote doekencollecties overgedragen. Wel werden er veel onderhandelingen gevoerd en er werden veel afspraken gemaakt die tal van transacties zouden bespoedigen. Na het eten en het zakelijk gedeelte hurkten de mannen in de regenachtige nacht om de vuurtjes voor de huizen en zij dronken zich laveloos. De vrouwen zorgden voor de kleine kinderen terwijl de jongelui op een open plek midden in het dorp dansten. Later in de nacht dronken enkele vrouwen mee en gaandeweg ontstond er een luidruchtige en gespannen sfeer. Tegen zonsopgang waren er alom schermutselingen. De rust keerde even weer toen de missionaris in het dorpschooltje de mis opdroeg in aanwezigheid van de schoolkinderen en de onderwijzer. Na de eredienst laaiden de gevechten weer op. Tegen tien uur in de morgen lagen de meeste feestgangers te slapen.

In verband met het reeds eerder vermeldde geval van doodslag stonden de mensen van het dorp Pori voor de noodzaak om op zeer korte termijn een grote hoeveelheid doeken en andere goederen bijeen te brengen.

De verantwoordelijke popot besloten daarom een bijeenkomst genaamd korat te organiseren. Ter voorbereiding van die bijeenkomst ging ieder zijn verwanten in de wijde omgeving af om ze uit te nodigen. Tegen de tijd van het feest zorgden de gastheren voor vlees, vooral van varken en koeskoes, en tuingewassen en palmwijn. Van de gasten werd verwacht dat zij vooral doeken en palmwijn mee zouden brengen.

Toen de gasten in de middag in het dorp aankwamen overhandigden zij alle doeken en hun palmwijn aan de organiserende ray popot. Na een nacht van eten, drinken, onderhandelen en dansen begonnen de popot in de ochtendschemering op de veranda voor hun huis gezeten een grootscheepse en vooral luidruchtige distributie van doeken.

Bij elke doek werd vermeld wie de gever en wie de ontvanger was. Hoewel de popot de woordvoerders waren moesten zij telkens vanuit het publiek geholpen worden omdat zij niet van alle transacties op de hoogte waren.

Men vertelde mij dat de popot lang niet alle doeken in omloop brachten. De doeken die zij voor de afwikkeling van de doodslagaffaire nodig hadden hielden zij achter.

Het feit dat op enig moment veel doeken tegelijk in circulatie gebracht worden maakte het ook voor andere dorpsbewoners mogelijk om de doeken te verkrijgen die zij aan de afwikkeling van de affaire moesten bijdragen.

Dergelijke feesten worden, naar men zegt, ook altijd bezocht door trouwlustigen omdat zij dan een goede kans hebben om hun huwelijkscollectie in één keer flink uit te breiden.

Overigens moet ik vaststellen dat ik tijdens mijn verblijf in Ayawasi slechts een maal van een huizenfeest en slechts een maal van een dergelijke distributie gehoord heb. In het dorp Ayawasi zelf heb ik dergelijke feesten niet meegemaakt.

Tijdens de periode van mijn onderzoek waren er in de omgeving van Ayawasi drie grote, gemeenschappelijke tuincomplexen die met de term worá mpau aangeduid werden.

Behalve de betekenis 'taboe' en 'uitzonderlijk' duidt het woord mpau ook op gevaarlijk, te vrezen, te mijden, scherp, aggressief, krachtdadig en betekenisvol. Dit duidt erop dat de tuincomplexen die met worá mpau worden aangegeven een meer dan normale betekenis hebben.

Het eerste tuincomplex genaamd un muech werd door acht gezinnen, twee weduwe's en een ongehuwde vrouw aangelegd naar aanleiding van het overlijden van twee ray popot. Op twee personen na waren alle deelnemenden afkomstig uit Ayawasi-hoog. De verwantschapsrelatie tussen de aanwezigen was niet in alle gevallen te traceren. Men vertelde mij dat tot aanleg van de tuin was overgegaan toen bleek dat de doekencirculatie na de dood van de twee leiders begon te stagneren.

Het tweede tuincomplex met de naam tacharin werd aangelegd door minstens zes gezinnen, een weduwe en een vrijgezel. Omtrent de motieven die een rol gespeeld zouden hebben bij de initiatiefnemers verschilden informanten van mening. Sommigen noemden een aantal sterfgevallen die men in verband bracht met de mazelenepidemie van 1969 en de daardoor ontstane vrees voor stagnatie in de doeken-transacties. Anderen echter beweerden dat de ray popot, die het initiatief genomen hadden, geen ander motief hadden dan hun eigen positie te versterken. Van het derde tuincomplex, is ramasa genaamd, heb ik de aanleg en ceremoniële opening meegemaakt. De aanleiding lag, voorzover ik kon nagaan, in een ernstig conflict tussen bepaalde mensen uit Ayawasi-hoog en mensen uit de huidige dorpen Kostuas en Kostuwer dat zich ongeveer tien jaar daarvoor ontwikkelde. In het kader van dit conflict waren over en weer wraakacties, overvallen en vechtpartijen voorgekomen. Bij tijd en wijlen scheen dit conflict de gemoederen weer te verhitten en zo kon het gebeuren dat een vrouw uit Ayawasi een stuk uit het oor van een man uit Kostuwer beet. Daarop achtte het dorpshoofd van Ayawasi-hoog, die voor deze zaak verantwoordelijk was, het moment gekomen om de doekencirculatie dusdanig te stimuleren dat het conflict eens en voorgoed geregeld zou kunnen worden. De gezinnen die van hem de opdracht kregen om het tuincomplex aan te leggen waren woonachtig in de drie genoemde dorpen.

Voordat de vrouwen tot de aanplant van de tarostekken zouden overgaan vond een ceremoniële opening plaats. Terwijl de vrouwen gesierd met kralen en doeken met lange, stompe stokken in de hand in het midden van de nieuwe tuin dansten, naderden van twee zijden de mannen zwaaiend met bladeren en takken vanuit het oerwoud de tuin. Op het moment dat zij de grens van oerwoud en tuin, voor die gelegenheid met een liaan aangegeven, overschreden wierpen de vrouwen de stokken in de richting van de mannen. Deze namen de stokken op en wierpen ze terug. Onder grote hilariteit ontwikkelde zich zo een half uur durend schijngevecht ray mame ray = de mensen steken de mensen, genaamd.

Niemand kon mij later uitleggen wat de bedoeling van dit gevecht was. Dat was gewoonte, men deed dit altijd bij een worá mpau.

In de toelichting werd mij wel duidelijk dat er hier een nauw verband is tussen taro, tarostekken en doeken. Wie tarostekken - kemuk voor deze tuin levert krijgt in ruil daarvoor doeken. Naderhand kunnen de taroknollen uit deze tuin, of de stekken daarvan weer tegen doeken geruild worden. Deze ruil noemt men ku et.

Aldus wordt bij de opening van de tuin, maar ook op termijn, de doekencirculatie gestimuleerd. In het geval van het laatstgenoemde tuincomplex vond de distributie van alle geruilde doeken in het dorp Ayawasi plaats. Op een centrale plaats bouwde men daartoe een ongeveer 2.50 meter hoog platform genaamd weres. Een vijftal bij de zaak betrokken popot namen gehurkt plaats bovenop het platform. Opmerkelijk daarbij was dat een oudere vrouw haar man verbood om naast haar op weres plaats te nemen. Zij legde mij later uit dat zij daar zat als lid van de clan Fanataf en niet als echtgenote van haar man uit de clan Kosecho.

Aan de voet van het platform stonden enkele vrouwen met draagtassen vol doeken. Een voor een gaven zij de doeken aan de popot op weres en soms ook een stuk varkensvlees.

Rechtstreeks toonden de popot aan alle omstanders de artikelen en met luidde stem riepen zij de naam van de gever en van de ontvanger en het kader waarin de transactie plaatsvond. Daarna wierpen zij de doek in de richting van de ontvanger. Deze ving de portefeuille met de doek op en gaf hem door naar achteren waar de vrouwen met hun draagtassen gereed stonden om de giften in ontvangst te nemen.

De oude vrouw bovenop weres nam voornamelijk doeken in ontvangst. De weinige doeken die zij in omloop bracht liet zij door de broer van haar aanstaande schoonzoon aan het publiek tonen. Later bleek dat die doeken allen voor hem bestemd waren.

Zo nu en dan werd er vanuit het publiek luid geprotesteerd. Na heftige discussies op het platform en tussen de betrokken popot en enkele mensen beneden werd er een stuk varkensvlees en soms enige sarongdoeken aan de gift toegevoegd. Tenslotte werd er ook nog een jong, levend varken overgedragen.

In latere commentaren werd mij duidelijk dat de regeling van het reeds jarenlang bestaande conflict slechts de aanleiding vormde voor de aanleg van de bijzondere tuin en de distributie vanaf weres. Het meerendeel van de overgedragen doeken maakte deel uit van vele transacties in verband met huwelijken, sterfgevallen en andere conflicten.

Op de ochtend na de grote transactie, toen menigeen nog duidelijk te kampen had met de naweeën van de nachtelijke drinkpartij, moest nog de beloning geregeld worden voor de helpers bij de aanleg van de tuin. Er waren, zoals men zei, 23 bijlen geweest, dat wil zeggen 23 mannen met hun gezin. Behalve het voedsel dat zij gedurende de werkzaamheden van de gastheren hadden gekregen, ontvingen zij nu sarongdoeken, textiel aan de strekkende meter en stukken varkensvlees.

Nog even dreigde de zaak uit de hand te lopen toen een man, wiens bijl tijdens de werkzaamheden afgebroken was, van de mensen uit Ayawasi een nieuwe bijl eiste. Aanvankelijk werd die eis afgewezen, later werd een kleine vergoeding toegezegd omdat de bijl nog best (door mij, sic.) gerepareerd zou kunnen worden. De man en zijn verwanten namen dat echter niet en zij eisten met kracht ray seyt mechay = een complete mens, een afdoende regeling. Een oude popot legde mij uit dat vroeger een bijl of twintig doeken golden als evenwaardig aan één mens.

Hoevel of meerdere aspecten aan deze gebeurtenissen zijn is het stimuleren van de doekencirculatie onmiskenbaar een van de hoofddoelen geweest.

De vroegere wraakacties, waarbij mensen ontvoerd en gedood werden en waarbij naderhand in ruiltransacties genoegdoening overeengekomen werd, waren ondermeer gericht op het stimuleren van de doekencirculatie. De ceremoniële cyclus necha maros dient evenzeer de circulatie. En ook polygame huwelijken verklaart men vanuit de behoefte om de doekenactiviteiten weer te stimuleren. Dat hierbij morele verantwoordelijkheid en eigenbelang verstrengeld kunnen zijn zal bij de behandeling van de macht van de popot duidelijk worden.

In principe erft elke zoon en dochter ruilgoederen en de daarmee samenhangende rechten en plichten van beide ouders, het meest echter van de vader. De oudste zoon, ook al heeft hij een oudere zus, erft het grootste en waardevolste deel van het totale bezit van de ouders. Op hem rust daarmee echter wel de morele plicht om zijn broers en zusters te helpen.

Door het feit dat hij als oudste zoon eerder betrokken raakt bij de doeken-zaken van zijn ouders kan hij bij hun overlijden, beter dan wie ook, overzien wat er aan doeken, rechten en plichten aan de kinderen overgedragen wordt. Hoewel ook de overige kinderen na het overlijden van hun vader direct een gedeelte van de erfenis ontvangen is het duidelijk dat de oudste zoon de positie van de vader in het doekenverkeer erft. Hij geldt vanaf dat moment als de eerstverantwoordelijke bij de afwikkeling van de doeken-zaken van zijn ouders en bij de huwelijksvoorbereidingen en conflicten waarbij zijn broers en zusters betrokken kunnen raken.

Behalve de lasten heeft hij ook de lusten na elke transactie kan hij bij de distributie van de ontvangen collecties die onder zijn leiding plaatsvindt het grootste gedeelte voor zichzelf opeisen.

Voorzover mij bekend werd in de meeste gevallen de verantwoordelijkheid maar ook de geprivilegieerde positie van de oudste broer door de andere kinderen erkend en aanvaard.

De jongere broer van een popot uit Ayawasi-hoog had daar echter duidelijk moeite mee. Hij vertelde hoe, nadat zijn vader tijdens een conflict diens oudste zoon gedood had, de tweede zoon van die situatie gebruik maakte om alle doeken van zijn vader op te eisen. Hij kon dat destijds doen omdat zijn vader oud was en zijn jongere broers nog onvolwassen waren. Ofschoon op de eerste erfgenaam de morele plicht rust om zijn jongere broers te helpen, poogde deze popot hen eerder uit te buiten om zodoende zijn eigen positie te versterken. De onderlinge relaties tussen de drie broers waren doorgaans gespannen. Dat nam echter niet weg dat zij tijdens conflicten met leden van andere clans onverdeeld partij trokken voor elkaar. Ook bij ziekte en in periodes van betrekkelijke voedselschaarste zag ik dat zij over en weer behulpzaam waren. Toch besloot de jongste uiteindelijk om in Ayawasi-laag, in de buurt van zijn schoonvader een nieuw huis te bouwen om zodoende van zijn oudste broer afstand te nemen. De aanleiding voor hun onderlinge ruzies lag telkens weer in uiteenlopende doekenbelangen.

Het ligt voor de hand, dat in dit systeem van overerving de genealogische positie de allereerste basis vormt voor iemands positie in het doekenverkeer en het systeem van transacties.

De genealogisch gezien oudste mannelijke telg van een lineage neemt een machtspositie in omdat hij de meeste doeken onder zijn controle heeft en daardoor de positie van alle overige leden in het sociale verkeer in belangrijke mate kan beïnvloeden.

Alle mannen die in Ayawasi met popot of met ray popot = mensen die veel doeken beheren, worden aangeduid bleken deze genealogische positie in te nemen. (4). Een van die popot, tevens dorpshoofd van Ayawasi-over-de-rivier, was indertijd geadopteerd door een man die, evenals diens vader, enig kind was. Als enige erfgenaam van een tak die dreigde uit te sterven erfde hij zeer veel doeken. In Ayawasi en omgeving waren ook enkele vrouwen die met de term popot betiteld werden. Voorzover ik kon nagaan waren zij de oudste dochters van lineages waarin in hun generatie geen jongens geboren waren. Wellicht noodgedwongen erfden zij de doeken van hun ouders en bij hun dood zouden de doeken naar de oudste zoon uit hun huwelijk gaan. Zij opereerden zelfstandig in het ruilverkeer. De meeste popot vertelden dat zij ook van de zijde van hun moeder een grote hoeveelheid doeken geerfd hadden. Dat is niet verwonderlijk omdat blijkt dat popot in de meeste gevallen gehuwd zijn met de dochter van een andere popot die bij

het overlijden van haar ouders normaal gesproken een groot deel van de erfenis krijgt.

Is de genealogische positie de absolute voorwaarde om popot te worden, om popot te blijven zijn een aantal persoonlijke kwaliteiten onmisbaar.

Allereerst moet de persoon in kwestie een zeer goed geheugen hebben. Geen enkele popot kon mij een getal noemen van de doeken die hij onder zijn beheer had. Op mijn vraag in die richting begonnen zij meestal op te noemen in welke dorpen en in welke clans hun doeken in omloop waren. Na enig aandringen kreeg ik een popot zover dat hij de namen ging opnoemen van personen aan wie hij ooit doeken gegeven had. Door de snelheid waarmee hij dat deed was exacte telling niet mogelijk. Bij tweehonderd ben ik opgehouden met tellen. Hij ging nog enige tijd door en opmerkelijk daarbij was, dat hij bij een aantal mensen ook kon zeggen welke categorie doek hij gegeven had. In die gevallen betrof het doeken uit de waardevolste categorieën. Gevraagd naar de gevallen waarin hij geen doeken noemde, antwoordde hij: k a i n t i m u r l a i n = andere doeken.

Behalve deze gegevens moet de popot ook de genealogische opbouw van zijn eigen clan en van de clans met wie hij zaken doet vrij nauwkeurig kennen. Dat de genealogische kennis geen doel op zich is, maar fungeert als basis voor berekening in het doekenbeleid blijkt uit het feit dat zelfs de popot vrijwel niets meer weet van mensen die buiten zijn doekenbereik zijn gekomen. Bij de verzameling van genealogische gegevens kreeg ik meermalen te horen h i l l a n g d i K a r o n = verdwenen in het Karongebied, of p i n d a h k e p a n t a i = vertrokken naar de kust. Echter niet van alle vervaarwende mensen vervaagde de kennis. Zolang er nog doekenrechten of doekenverplichtingen in het spel waren bleek ook de genealogische kennis bij de tijd.

De popot moet een levendige opmerkingsgave bezitten om alle ontwikkelingen in het doekenverkeer en vooral ook in de sociale verhoudingen tijdig in hun juiste proporties en gewicht te kunnen signaleren. Daarbij moet hij een beheersing aan de dag leggen omdat een impulsieve, ontijdige of ongeproportioneerde tussenkomst niet alleen zijn doekenpositie maar ook het gezag dat hij geniet zou kunnen schaden.

Opvallend is dat ray popot tijdens onderhandelingen, conflicten en dorpsvergaderingen aanvankelijk een bescheiden en overwegend luisterende houding innemen. Pas wanneer de fase van besluiten aangebroken schijnt staat de popot op en deelt kort en zeer zelfverzekerd mee wat zijn standpunt is. Om op het juiste moment op de juiste manier te kunnen optreden, dat wil zeggen zodanig dat de tussenkomst als gezaghebbend door de aanwezigen aanvaard wordt, vereist ongetwijfeld een intelligent doorzicht in velerlei situaties.

De popot maakt mensen van zich afhankelijk door hen doeken te verstrekken wanneer zij daarom vragen. Daarmee verwerft hij zich evenzo vele malen het recht om, wanneer hem dat goeddukt, een tegenprestatie te eisen. Een popot spreekt van ku semé = mensen aan wie ik doeken gegeven heb. Hij beschouwt ze als 'zijn mensen' of 'zijn mannen'.

De popot echter zou geen enkele basis voor zijn macht hebben wanneer niet telkens mensen aan hem om doeken komen vragen. Het is zaak voor elke popot om door souplesse, vrijgevigheid en diplomatie mensen aan zich te binden. Hij kan niet louter afwijzend op verzoeken blijven reageren zonder het gevaar te lopen dat zijn mensen zich tot andere ray popot gaan wenden, daarmee de potentiële kracht van die andere sleutelfiguren in de doekenwereld vergrotend.

Toch moet de popot ook kunnen weigeren en voet bij stuk houden wil hij het doekenbeleid dat hem als het juiste voorkomt ook inderdaad kunnen uitvoeren. Indien hij op enig moment doeken nodig heeft moet hij die met kracht en onverzettelijkheid van zijn mensen terugeisen. Fysieke kracht en verbale brutaliteit kunnen hem daarbij helpen.

Met een mengsel van vrees en bewondering spreekt men over ayt yatak = hij die hard, ruw, woedend, brutaal is. Van een popot verwacht men dat hij zo optreedt zodra hij zich tot anderen richt. Wanneer de eigen belangen in het geding zijn verwacht men dat ayt vamo rere = hij bereidwillig is.

Wanneer een popot, meestal in de vroege morgen, als een woesteling met zijn kapmes of bijl op het huis van een van zijn schuldenaren stond te beuken terwijl hij de meest vuige betitelingen uitschreeuwde, bleek in dat gedrag een flink stuk toneel te zitten. Tijdens een kleine adempauze legde een dergelijke woesteling mij ooit uit dat dit het aloude spel was en dat het zo gespeeld diende te worden ray ma in - ma in ka in ti mu r, ray mo po ro po po se, ray me anya = de mensen spelen het doekenspel, de mensen doen wat van oudsher gedaan werd, de mensen hitsen elkaar op.

Behalve de stampende en scheldende popot en de mensen in het betrokken huis toonde zich zelden iemand verontrust. Integendeel, met een zekere humor en waardering bezag men kalm het toneeltje. Alleen wanneer de hoofdbewoner van het huis met zijn pijl en boog naar buiten sprong zocht ieder ijlings een goed heenkomen. Dat was het teken dat de grens tussen gespeelde boosheid en werkelijk conflict overschreden was.

Meestal echter eindigden deze bijna dagelijks voorkomende taferelen zodra een doek, vergezeld van een paar ferme verwensingen vanuit de opening van het huis naar de popot gesmeten werd.

Wil een popot blijvend invloed uitoefenen dan moet hij een zekere ambitie en genoegen in macht hebben. Om met zoveel doekenzaken gelijktijdig bezig te zijn, om telkens weer doeken voor zijn mensen te organiseren, om telkens met veel moeite doeken terug te eisen en om bij alle belangrijke gebeurtenissen in het sociale leven in de wijde omgeving aanwezig te zijn, dat alles vergt zeer veel inspanning. Leiding geven vraagt van de popot berekening en diplomatie en bij onderhandelingen en conflicten moet hij risico durven lopen. Onvermijdelijk maakt hij vijanden en meer dan anderen weet hij zich daarom blootgesteld aan kwade bedoelingen en het gebruik van krachtdadige middelen (5). En zoals in het hoofdstuk over dood beschreven wordt zijn het de voorouders die zo nu en dan in het lichaam van de popot hun conflicten uitvechten.

Soms willen de ray popot, die zichzelf overigens nooit zo zullen noemen omdat de term afgunst en kritiek inhoudt, nog wel eens opscheppen over hun macht, hun doeken en hun ku semé = afhankelijkken. Zij noemen dan het verspreidingsgebied van hun doeken en alle dorpen waarin zij gastvrijheid genieten. Met trots kunnen zij vertellen welke doek zij kortelings bemachtigd hebben en in welke transacties zij een aanzienlijke rol spelen. Soms klagen zij echter over de problemen waarvoor ze zich gesteld zien, over de morele plicht om iedereen te helpen hoeveel inspanning dat ook van hen vraagt, over de moeilijkheden die zij met hun twee of drie vrouwen hebben.

De mate waarin de ray popot hun eigen machtspositie waarderen als een privilege of een morele last varieert van persoon tot persoon en van situatie tot situatie.

De popot die op grond van zijn genealogische positie veel doeken en doekenrelaties erft, kan veel doeken doen circuleren en daarmee nieuwe afhankelijkheidsrelaties scheppen en bestaande bevestigen.

Indien hij daarbij de vereiste persoonlijke kwaliteiten en de nodige ambitie heeft, kan hij op grond van zijn reeds aanwezige macht steeds meer mensen aan zich verplichten.

Om aan hun doekenverplichtingen bij gelegenheid van geboorte, huwelijk, overlijden en conflict te kunnen voldoen, moeten 'gewone mensen' immers noodgedwongen een beroep doen op de vrijgevigheid van een of enkele ray popot. Bij elke doek die zij vragen en ontvangen leveren zij zich verder uit aan de macht van de popot. Ten alle tijden kan hij namelijk van hen een tegenprestatie of

minstens loyaliteit eisen. Vanwege deze afhankelijkheid en de vrees voor willekeur probeert de gewone man de popot te vleien en zeer zeker niet tegen zich in het harnas te jagen. Gevoelens van protest en frustratie worden alleen geuit buiten aanwezigheid van de popot.

Om zijn machtspositie te kunnen effectueren, bestendigen en eventueel uit te breiden is de popot op zijn beurt afhankelijk van zijn mensen. Zoals reeds eerder werd gezegd, zodra niemand meer naar de popot zou gaan met een verzoek om doeken zou het fundament van zijn macht wegsmelten. Zijn macht betekent alleen iets wanneer hij kan geven en daarom moet hij zijn beleid richten op de vorming van een zo ruim mogelijk netwerk van afhankelijkheidsrelaties waarvan hij zelf het middelpunt is. Aan al die mensen kan hij doeken geven en zodoende de hiërarchische verhouding bevestigen en van al die mensen kan hij doeken en medewerking eisen en zodoende zijn machtsgebied uitbreiden.

In de sociale organisatie vindt de popot een uiterst flexibel netwerk van relaties. Hij hoeft zich niet te beperken tot de kring van zijn naaste verwanten, ook buiten die kring kan hij met wie ook ceremoniele ruilrelaties aangaan. Aldus is het mogelijk dat de eerste erfgenaam van een kleine lineage een grote machtspositie inneemt.

De manipulatie van zijn netwerkrelaties tot het verzamelen en overdragen van collecties is voor de popot de meest efficiënte wijze om zijn machtspositie te bevestigen en zijn invloed uit te breiden.

Door initiatieven te nemen, door de doekencirculatie te stimuleren, door overreding of chantage, door aan te dringen op nieuwe huwelijken, door conflicten uit te lokken en door conflicten te beheersen, kortom door allerlei sociale beïnvloedingstechnieken proberen deze sleutelfiguren zowel de behoefte aan doeken als de voorziening van doeken te beheersen. Er moet altijd behoefte blijven en de popot moet ten alle tijden gemakkelijk over doeken kunnen beschikken. Daarin ligt de grootste afhankelijkheid van de machtige hij kan doeken terugeisen zo hard hij kan, maar hij blijft altijd aangewezen op de hulp, de bereidheid en de - gedwongen - vrijgevigheid van zijn mensen. Zijn houding ten opzichte van degenen die hij aan zich verplicht heeft, wordt daarom meestal gekenmerkt door vleierij, diplomatie en souplesse. Uitsluitend wanneer mensen niet snel genoeg aan zijn eisen tegemoet komen, toont hij zijn woede en hardheid. En hij kan zich dat veroorloven, ofschoon het niet geheel zonder risico's is.

In het alledaagse leven onderscheiden de ray popot zich niet van andere mensen. Zij hebben geen statussymbolen, hun huizen zijn niet groter of beter en in de dorpsvergadering nemen zij geen aparte plaats in. In materieel opzicht zijn zij bevoorrecht. Wanneer zij voedsel, bouwmaterialen, brandhout, goederen uit de missiewinkel of geld nodig hebben, hoeven zij zich maar te richten tot hun mensen. Het zijn vrijwel uitsluitend popot die een tweede vrouw trouwen en in dat geval beschikken zij gemakkelijk over meer tuinen, meer voedsel, meer varkens. Daar staat tegenover dat zij het middelpunt zijn van conflicten, afgunst, vleierij, sympathie en antipathie. Elke popot moet zich dagelijks waarmaken tegenover zijn mensen door de sociale ontwikkelingen alert te volgen, door aanwezig te zijn bij alle feesten en transacties en ook tegenover zijn concurrerende popot die evenzeer uit zijn op bevestiging, effectuering of uitbreiding van hun macht.

Hoewel elke popot beschouwd wordt als iemand die zeer deskundig is in po tekif = beschermende krachtdadige middelen, is het duidelijk dat zij zich ervan bewust zijn dat zij bij uitstek het mikpunt vormen van po fit = vernietigende krachtdadige middelen die door vijanden tegen hen gebruikt worden.

Bij al de spanning die aan hun positie vastzit komt bovendien dat zij in de ogen van iedereen de eerstverantwoordelijken tegenover de voorouders zijn. Zij verstaan, beter dan wie ook, de taal en de tekenen van de voorouders. Zij moe-

ten voorkomen dat de overledenen in woede ontsteken en indien het reeds zover gekomen is, moeten zij maatregelen treffen.

Er is niets bekend omtrent de leidende personen in het verre verleden. Hoogstens kunnen wij vermoeden dat in de keten van handelscontacten die volgde op de komst van de ray fiaf = vogeljagers en de ray pam tefo = de mensen die bijlen en messen in ruil aanboden, de traditionele leiders een vooraanstaande positie ingenomen zullen hebben. Wellicht zijn deze vroege invloeden van buiten medebepalend geweest voor de positie en het gedrag van de popot zoals we die momenteel ontmoeten.

Sinds vreemdelingen bij herhaling tot diep in het binnenland doordringen, hebben de popot te maken met een aantal nieuwe machthebbers.

Allereerst zijn er de bestuursfunctionarissen die men in het algemeen aanduidt met ray kiyèt = de mensen met kleren. In dit verband blijkt het woord kiyèt vooral de betekenis van uniform te hebben. De bestuursfunctionarissen, of het nu ambtenaren, politieagenten of militairen betreft, oefenen onmiskenbaar grote invloed uit op het maatschappelijk leven en zij zijn daarom in zekere zin concurrenten van de popot. Zowel het nederlandse als het indonesische bestuur hebben pogingen ondernomen (6) om de doekenbedrijvigheid in te perken. Door de pacificatie is er voor de popot weinig gelegenheid meer om op gewelddadige wijze hun macht te bevestigen en uit te breiden. Intussen zijn er een aantal jonge mensen uit de eigen omgeving die middelbare bestuursfuncties bekleden. Dat alles neemt echter niet weg dat de fundamenteën van de machtspositie van de popot nog onaangetaast gebleven zijn. Het netwerk als manipuleerbare sociale basis, het systeem van ceremoniële doekentransacties en de voornaamste positie van de eerste erfgenaam functioneren, afgezien van de door de bevolking zelf aangebrachte veranderingen, nog als vanouds.

Een aantal jongeren zijn naar de kustgebieden getrokken om loonarbeid te verrichten. Dat het inkomen en de afstand hen niet onafhankelijk van de popot maakten, blijkt zodra zij hun huwelijk gaan voorbereiden.

Een aantal maatregelen van de vreemde overheid versterkten de positie van de popot. Door de min of meer gedwongen dorpsvorming werd het hem gemakkelijker om de sociale relaties en de doekenactiviteiten van zijn mensen te beïnvloeden. Meer dan vroeger kan hij ook de initiatieven en handelingen volgen van andere leiders in het dorp. Bovendien hebben de belangrijkste traditionele machthebbers zich, zodra die mogelijkheid zich voordeed, laten kiezen tot dorpshef of waarnemend dorpshef. Dat betekent weliswaar geen uitbreiding van hun macht in de traditionele zin, maar het stelt hen in staat om plaatselijke bestuursfunctionarissen, en zeer zeker degenen die uit de eigen streek afkomstig zijn, naar hun hand te zetten. Zo kan het bijvoorbeeld gebeuren dat alle aanwezige dorpsheffen en waarnemend dorpsheffen van het gehele cultuurgebied tijdens een gezamenlijk beraad in september 1970 unaniem besloten tot een aantal maatregelen die tot doel hadden om de doekenactiviteiten drastisch te beperken (zie bijlage III). Eenmaal teruggekeerd in hun eigen omgeving negerden de leiders alle afspraken en zij zetten hun doekenzaken onverkort voort. Op mijn vraag aan enkelen van hen waarom zij dan unaniem tot de maatregelen besloten hadden, antwoordde een van hen s u p a y a p e g a w a i s e n a n g = opdat de ambtenaren tevreden zijn. Toen ik zei dat het mij verbaasde dat zij hun doekenzaken weer gewoon voortzetten, merkte een van hen lachend op: s u p a y a k i t a o r a n g s e n a n g = opdat wij tevreden zijn.

Andere vreemdelingen waarmee de popot te maken heeft zijn de p a s t o r - missionaris in de dorpen die 'van de missie' zijn en de p e n d e t a = dominee in de dorpen die 'van de zending' zijn. Ofschoon zij niet direct bij machte zijn om maatregelen te nemen, hebben de missionarissen en zendelingen die in het gebied werkzaam waren of nog zijn er nooit een geheim van gemaakt dat zij de doekenactiviteiten onzinnig vonden. Voor zover mij bekend heeft

geen van hen ooit de opdracht of de gelegenheid gekregen om de werkelijke betekenis van het transactiesysteem te onderzoeken. Dit geldt trouwens ook voor alle overige aspecten van de cultuur. Op twee punten stonden de missionarissen en zendelingen enerzijds en de popot anderzijds tegenover elkaar. Elk gebruik van geweld en in feite elk conflict - het toneelmatige en ongevaarlijke karakter wordt dikwijls niet onderkend - ontmoet een openlijke veroordeling. Polygamie is een onoverkoombare belemmering om op goede voet met de missionarissen of de zending te staan. Voor de popot die leven in dorpen waar de bedienaar van de kerk slechts enkele malen per jaar een aag en een nacht verblijft levert dit geen problemen op. Voor een drietal popot in Ayawasi echter die er prijs op stelden op goede voet te leven met de missionarissen leidde deze duidelijke veroordeling van polygamie ertoe dat zij een van hun echtgenotes verstootten. Toen de r a j a van Ayawasi, een van de invloedrijkste popot in het Ayfatgebied, in 1967 voorbereidingen trof voor een derde huwelijk ging de missionaris zo ver dat hij de gedoopte dorpsbewoners op straffe van verwijdering uit de kerk verbood om de r a j a op enigerlei wijze te helpen. Omdat de r a j a in die periode van militaire bezetting en het wegvallen van vrijwel elke materiële voorziening geen ruzie met de missionaris wilde, heeft hij afgezien van het huwelijk.

Door het onbegrip en de onbuigzame opvattingen hebben de missionarissen en zendelingen de popot van meet af aan van zich vervreemd. De contacten zijn diplomatiek en ontwijkend en ieder oefent op eigen terrein zijn invloed uit. Een zekere relativisering van de cultuur en een kritische bewustwording bij jongeren, met name de onderwijzers, hebben de machtsfundamenten van de popot nog niet kunnen aantasten. Binnen het kader van de sociale verplichtingen bij gelegenheid van geboorte, huwelijk en dood is iedereen nog afhankelijk van de popot. De kleine 'tegenmacht' die een aantal jongeren kunnen opbouwen door bij de missie in loondienst te werken vormt zeker nog geen bedreiging. De popot laat zich voor een dienst aan deze jongeren in geld belonen en het geld wordt, voorzover de popot het niet in de missiewinkel besteedt, geïntegreerd in de doekentransacties.

Interessant is de houding van de popot ten aanzien van het onderwijs dat momenteel in vrijwel alle dorpen door de missionaris en de zending georganiseerd wordt. Aanvankelijk werkten de traditionele leiders er weinig aan mee dat de kinderen de drie- of zesjarige school bezochten. Weerstanden waren er zodra de eerste meisjes en jongens naar de kustplaatsen zouden vertrekken voor een voortgezette opleiding. Vanaf het moment dat duidelijk werd dat afgestudeerde onderwijzers en middelbare scholieren geld konden verdienen en relatief belangrijke posities konden bekleden groeide de interesse bij de popot. Met name onderwijzers die in de eigen omgeving onderwijs konden geven worden hoog aangeslagen. Hun kennis, hun salaris en het prestige dat zij op basis daarvan genieten, maakt hen tot zeer waardevolle partner bij een eventueel huwelijk. Ook de verwachting dat jongeren met een opleiding in de toekomst invloedrijke posities zullen bekleden doet momenteel de meeste popot ervoor zorgen dat een aantal van hun mensen een voortgezette opleiding gaan volgen. De r a j a van Ayawasi kon erover speculeren hoe in de toekomst alle bestuursfuncties in de Vogelkop, van Sorong tot in Manokwari en FakFak, door zijn mensen bezet zouden worden zodat hijzelf "zoiets als gouverneur zou zijn". Met afgestudeerden die in de kustplaatsen blijven werken hebben de popot minder omzorg omdat zij weinig direct materieel voordeel brengen. Samenvattend kan gezegd worden dat de 'nieuwe elite' van de samenleving die haar vorming en dagelijkse bestaansmogelijkheid put uit de wereld van de vreemdelingen nog geen afbreuk kan doen aan de machtspositie van de popot zolang zij in haar sociale relaties afhankelijk blijft.

Ik ken geen popot die niet tegelijkertijd bekend staat als ray mechar po fit

po tekif = deskundige op het gebied van vernietigende en beschermende krachtdadige middelen. Doordat de leiders in deze hoedanigheid in staat geacht worden om de stem van de voorouders te verstaan, kwade krachten te verdrijven, gebeurtenissen te interpreteren, vernietigende krachten aan te wenden en desgewenst bescherming tegen dergelijke krachten te bieden, is deze combinatie van groot belang in de macht die de popot in feite uitoefent. Niet alleen voor hulp in doekenzaken maar ook voor het algehele welzijn voelen mensen zich afhankelijk van hun popot. Bij ziekte, ongeluk en tegenspoed raadpleegden hem en hij kan maatregelen afkondigen die ertoe moeten leiden dat de onheilbrengende krachten zich zullen afwenden.

Hoewel men dit zou kunnen verwachten, blijkt uit niets dat de popot de twee, gedurende een bepaalde periode drie, zusters in het hospitaal te Ayawasi als concurrenten zou zien. Net als ieder ander wenden de popot zich in voorkomende gevallen tot deze verpleegkundigen. Wat betreft de hulpverlening aan de dorpsbewoners geldt dat de popot en de zusters in een aanvullende relatie gezien worden. Zieke mensen van Ayawasi wenden zich in de meeste gevallen eerst tot de zusters. Blijkt na verloop van tijd dat geen genezing optreedt dan gaat men naar de medicijnman. Indien ook deze geen snel herstel weet te bewerkstelligen dan gaat men weer naar het hospitaal. Vele informanten kwamen tot de nuchtere constatering dat, gezien het feit dat er nog steeds mensen ziek worden en sterven, niet bewezen was dat de geneeskunde van de zusters beter was dan die van de popot. Een popot hield het er op dat er in het hospitaal meer mensen kwamen te overlijden dan in zijn huis.

De ray mechar = medicijnmannen zijn zich er duidelijk van bewust dat de zusters absoluut geen macht hebben op het terrein van de beïnvloeding van de krachten die volgens hen ziekte en dood veroorzaken. Het is juist op dit terrein dat hun hoedanigheid als medicijnman en sleutelfiguur in de doekenzaken elkaar raken. Immers, door de doekencirculatie te stimuleren en door de verplichtingen jegens de overledenen na te komen, kunnen de popot het getij van de onheilbrengende krachten doen keren.

Hoewel de activiteiten van de zusters op een voor de popot minder belangrijk niveau raakvlakken hebben met de activiteiten van de medicijnman is de machtspositie van de leiders niet in het geding.

11 De betekenis van de ceremoniële ruil.

Alle transacties van ceremoniële goederen blijken samen te hangen met de belangrijkste gebeurtenissen in de levenscyclus van een mens: geboorte, huwelijk en overlijden.

Hoewel het particulier initiatief, met name van de popot, een grote rol speelt, worden de ruilactiviteiten eerst en vooral 'noodzakelijk' gemaakt door het natuurlijke verloop van deze gebeurtenissen.

Gevraagd naar de motivatie tot alle bedrijvigheid, moeite en spanningen die met de transacties samenhangen, antwoordde men met een verwijzing naar een kind dat pas geboren was, een verwant die wilde trouwen of een persoon die onlangs gestorven was. Toen ik eens tegen een popot opmerkte dat geboorte, huwelijk en dood toch ook wel zonder doeken mogelijk zijn, reageerde hij met 'bij andere mensen kan dat, hier kan dat niet'. Door mensen die ooit enige tijd buiten hun eigen cultuurgebied geleefd hadden werd wel eens opgemerkt dat alle doeken zouden verdwijnen zodra 'ieder een salaris' zou ontvangen. Binnen het traditionele bestel achtte men dat niet mogelijk.

De ceremoniële transacties zijn vooralsnog een vaststaand gegeven, zij het dan dat ontmoetingen met mensen van andere culturen hier en daar iets van de vanzelfsprekendheid weggenomen hebben.

Vanaf het moment van de geboorte neemt elk individu zijn positie in temidden van het netwerk van meer of minder intieme verwanten en andere medemensen.

Door de giften bij gelegenheid van de naamgeving krijgen een aantal relaties binnen dat netwerk een ceremoniële betekenis, met alle rechten en plichten daaraan verbonden.

Deelname aan de ruilactiviteiten is daarom geen kwestie van een vrije beslissing, maar van noodzakelijke betrokkenheid op basis van bewustwording van die rechten en plichten. Tegen de tijd dat iemand eventueel zou kunnen beslissen om zich afzijdig te houden is hij al zozeer aan anderen verplicht dat een dergelijk besluit onvermijdelijk grote spanningen zo niet een breuk met zijn verwanten zou betekenen.

Door de opvoeding leert elke mens wie hij, behalve het gezin waarin hij opgroeit, tot zijn naaste verwanten moet rekenen. Hij leert ook dat men elkaar in die betrekkelijk kleine kring in alle opzichten, en zeer zeker in ceremoniële zaken, moet helpen zonder daaraan uitdrukkelijke voorwaarden te verbinden of directe tegenprestaties te vragen. Hij leert ook hoe men in diezelfde kring altijd een beroep op elkaar kan doen.

Er is onmiskenbaar een indringende en vrijwel permanente sociale controle, maar niet in die zin dat men prestaties en tegenprestaties nadrukkelijk tegen elkaar afweegt.

Overigens blijkt uit het feit dat men bij verzoeken om hulp wel eens verwijst naar diensten uit het verleden wel dat men wederdiensten verwacht. Wat betreft de aard en de termijn van die wederdiensten is men doorgaans zeer verdraagzaam.

Deze vanzelfsprekende wederzijdse hulp schept binnen die kring van verwanten een grote sociale zekerheid in die zin dat men nooit alleen voor problemen als ziekte, zwaar werk, conflict, voorbereiding van een huwelijk of afhandeling van een sterfgeval zal komen te staan.

De tegenkant van deze medaille is dat niemand zich aan zijn sociale verplichtingen kan onttrekken zonder zijn welzijn in de waagschaal te stellen. Deze afhankelijkheid is ongetwijfeld een van de factoren die de in stand houding van de sociale organisatie bevordert.

Uit een aantal gebeurtenissen bleek mij dat de verplichting tot wederzijdse hulp en de verdraagzaamheid ten aanzien van de wederdienst tot op zekere hoogte afhankelijk zijn van de situatie. Ik weet dat mensen in periodes van voedselschaarste voor hun eigen ouders, broers en zusters voedsel verborgen hielden en zelf in het oerwoud gingen eten om te voorkomen dat de verwanten in het dorp om eten zouden zeuren.

Op soortgelijke wijze verborgen mensen voor hun naaste verwanten dat zij op een bepaald moment een of enkele doeken in voorraad hielden.

De mensen die bij de missie in loondienst waren vroegen de missionaris een gedeelte van hun geld te bewaren om te voorkomen dat zij het direct na de uitbetaling onder vele verwanten zouden moeten delen. Berekening en eigenbelang bepalen kennelijk van situatie tot situatie waar de grens van onvoorwaardelijke hulp ligt. In tijden van nood of spanning bleek men veel minder verdraagzaam en behulpzaam te zijn dan in normale tijden.

De voorbereiding van het huwelijk betekent de bevestiging en mobilisering van een groot aantal relaties die de huwelijkscandidaat in het netwerk om zich heen aantreft. Door zijn verzoek om doeken en de daarin impliciet uitgesproken bereidheid tot enigerlei wederdienst geeft hij aan die relaties een verplichtend karakter. De band die daardoor ontstaat beperkt zich niet tot louter ceremoniële dienstverlening, zeker niet wat betreft de relaties binnen het dorp of de naaste omgeving. De in aanzet ceremoniële coalitie van verwanten die zijn huwelijk mogelijk maken, betekenen voor de gehuwde een vergroting van zijn sociale zekerheid en afhankelijkheid. Meer nog dan reeds het geval was is hij nu gebonden door sociale verplichtingen. De transactie van de beide huwelijkscollecties betekenen voor beide huwelijkspartners ook een creatie van vele nieuwe verplichtende relaties. Een gehuwde

heeft immers niet alleen met zijn eigen coalitie te maken, maar ook met die van de huwelijkspartner. De ceremoniële ruilactiviteiten mobiliseren niet alleen het netwerk van relaties maar zij verruimen het ook. Hier ontstaat een nieuwe band die, vooral wat betreft de naaste verwanten van de gehuwden, niet tot het louter ceremoniële vlak beperkt blijft.

Binnen de ruilrelaties geldt dat hoe meer iemand vraagt hij des te meer verplicht en afhankelijk wordt en hoe meer hij geeft des te meer rechten en invloed hij kan opbouwen. Wederkerigheid betekent hier dat men over en weer verplicht en afhankelijk is en evenwicht betekent dat men elkaar kan beïnvloeden en controleren. Prestatie en tegenprestatie worden wel met elkaar in verband gezien, maar niet tegen elkaar weggestreept. Men onderhandelt en handelt tot ray menan anya = de mensen voldaan zijn. Slechts bij hoge uitzondering betekent dit dat ray seyt mechay = de mensen voor eens en altijd de zaak beklonken hebben, dat wil zeggen zo dat er geen verplichtingen resten. De relatie is dan in het geding omdat geen enkele controlemogelijkheid en geen enkele noodzaak tot nieuwe ontmoetingen overblijft.

Idealiter, en ook in vrijwel alle werkelijke relaties, geldt dat er asymmetrische verplichtingen op termijn moeten blijven. Dat garandeert een voldoende stabiliteit in zowel de persoonlijke verhoudingen als in de verhouding tussen de verschillende groeperingen. De verplichtingen immers, vooral omdat zij zo nauw met de levenscyclus verbonden zijn, noodaken telkens weer tot nieuwe contacten waaruit weer nieuwe verplichtingen voortspruiten. Behalve controleerbaarheid en duurzaamheid zorgt het ruilsysteem ook voor sociale mobiliteit.

Inzoverre individuen en groepen de neiging hebben om zich op eigen belangen te concentreren betekent het systeem een dwang om dit isolement te doorbreken en zich op anderen te richten. Een bewoner van het Ayfatgebied kan niet leven zonder de hulp van anderen en om zich van die hulp te verzekeren moet hij zich helpend gedragen ten opzichte van zijn medemens. Hoewel niemand de motivering precies kan geven is men van mening dat men huwelijkspartners bij 'anderen' moet zoeken. Het ruilsysteem biedt de mogelijkheid om een duurzame en controleerbare relatie te leggen tussen groepen die door sociale afstand en niet zelden oude conflicten meer tegenover elkaar dan naast elkaar leven.

Naarmate de sociale afstand tussen de ruilpartners, of het nu individuen of groepen betreft, groter is worden de voorwaarden, afspraken en verplichtingen uitdrukkelijker geformuleerd. Anders gezegd naarmate de sociale controle zwakker wordt laat men minder aan het toeval en de loyale gezindheid over. Het ruilsysteem draagt bij tot de vrede, maar tussen verre verwanten en tussen afzonderlijke groepen is dat in belangrijke mate een berekende en controleerbare vrede. Juist door de huwelijkstransacties kunnen de machtsverhoudingen tussen de groepen beheerst worden omdat daarmee een beïnvloedingsmechanisme gegeven is.

Het overlijden van een verwant of ruilpartner is telkens weer de aanleiding voor verhoogde doekenactiviteiten. Zijn directe nabestaanden worden door schuldeisers onder druk gezet om zo snel mogelijk de nagelaten verplichtingen na te komen. Daartoe spreken zij zelf alle mensen aan die ooit van de overledene hulp gekregen hebben en die in feite nog aan hem verplicht waren op het moment dat hij stierf. Uit brokening en overwegingen van eigen belang kunnen sommige mensen de afwikkeling van de nagelaten rechten en plichten wel eens lang ophouden. Ziekte en nieuwe sterfgevallen en onverklaarbare gebeurtenissen kunnen opeens verstaan worden als een teken dat de betrokken vooroudergeest zijn gram laat voelen vanwege het feit dat zijn zaken niet naar behoren afgehandeld worden. Tot dat moment immers werft zijn geest in het onbestemde tussen mensenwereld en voorouderwereld. Allerlei vormen van tegenwoord worden dikwijls in verband gebracht met nalatigheid inzake de ceremo-

niële verplichtingen en het is niet zelden uit twijfel en vrees dat mensen besluiten om maar weer op pad te gaan of moeizame onderhandelingen te openen.

Het ruilsysteem vormt niet alleen de basis van de sociale organisatie in ruimer horizontaal vlak maar ook van de verticale ordening. In de verhouding tussen popot en afhankelijkjes geldt wederzijds de stelregel dat men moet helpen om van hulp in de toekomst verzekerd te zijn en dat men degene die ooit geholpen heeft nooit in de steek mag laten. En dat geldt niet alleen voor louter ceremoniële zaken.

Elke keer als een popot een van zijn mensen een dienst bewijst betekent dat een bevestiging of uitbreiding van zijn invloed. Elke keer als een afhankelijkje zich met een verzoek tot de popot wendt betekent dat een bevestiging of vergroting van zijn afhankelijkheid. De kleine belangen van zijn mensen vormen aldus de meest zekere basis voor de macht van de popot. Het feit dat verplichtingen altijd op termijn gelden en aan onderhandeling onderhevig zijn maakt de verticale verhoudingen duurzaam en dynamisch.

De macht die de popot op basis van het ceremoniële ruilsysteem kan uitoefenen stelt hem in staat om het maatschappelijk leven in de richting van zijn eigen belangen te manipuleren. De vrijheid van handelen die zijn afhankelijkjes hebben kan nooit meer zijn dan een door de popot toegestane vrijheid. Het hangt grotendeels van de houding van een popot af of hij het ruilsysteem voor maatschappelijke of voor privé belangen hanteert. Wie in een dergelijke machtspositie zit kan alleen nog maar door andere popot gecontrôleerd worden, en dan nog slechts voorzover hij aan hen verplicht is door huwelijkstransacties.

Doordat elk individu gehouden is aan de grotendeels door de levenscyclus bepaalde ceremoniële verplichtingen biedt het ruilsysteem ook een algemene gedragscode. Het gedrag van anderen wordt interpreteerbaar en tot op zekere hoogte voorspelbaar. Belangrijk is ook dat het gedrag controleerbaar en corrigeerbaar wordt in materiële termen. Wie zich niet aan algemene code of de specifieke afspraken houdt kan door boete en boycot tot de orde geroepen worden. Dit speelt het meest een rol in de relaties tussen verre verwanten en leden van verschillende groepen waar de alledaagse sociale controle en het gevoel van eenheid nu eenmaal geringer zijn. Belangentegenstellingen en conflicten kunnen in materiële termen geregeld worden. In dit verband merkte een informant op dat zij momenteel geen behoefte meer hebben aan wederzijdse wraakacties en moordpartijen omdat "nu alles met doeken geregeld kan worden". Niettemin blijft vrede of rust in de sociale relaties een toestand die van dag tot dag strategisch bewerkstelligd moet worden en die voortdurend in het geding is. Dat de bijna dagelijkse conflicten tussen gehuwden, ruilpartners en de verschillende groepen meestal weer snel geregeld kunnen worden is een van de verdiensten van dit ruilsysteem.

De verplichtingen van het ruilsysteem doet de mensen van de Ayfat grenzen overschrijden. Zij moeten banden aangaan met verre verwanten en met mensen van 'andere' groeperingen. De ruilrelaties overschrijden zelfs de grenzen van het cultuurgebied, ook waar de onderlinge relaties doorgaans vijandig zijn zoals tussen de bewoners van het zuidoostelijk Ayfatgebied en de naburige vertegenwoordigers van de Mentioncultuur.

Men is er zich van bewust dat de doeken en met name ook de *k a i n p u s a - k a* = het sacrale erfstuk, van generatie tot generatie worden overgeleverd. Een man zei "mijn vader ruilde, nu ruil ik en als mijn jongen groot is zal hij ruilen". De doeken en het ruilsysteem overleven het individu en al circulerend transcenderen de doeken de grens van de dood.

Opmerkelijk is dat tijdens de huwelijksonderhandelingen de ene partij voedsel aanbiedt dat uit het oerwoud afkomstig is terwijl de andere partij voedsel uit de winkel en de tuin aanbiedt. Doeken mogen geruild worden tegen vlees van dieren uit het oerwoud die, wanneer zij onverhoopt in het dorp aangetroffen

worden grote paniek veroorzaken. Ook mogen de doeken geruild worden tegen vlees van het dier dat tussen oerwoud en menselijke omgeving in staat het tamme varken.

Het lijkt erop alsof men aan de partijen die een huwelijk voorbereiden en uiteindelijk sluiten een symbolische betekenis toekent een ontmoeting van het autonome, natuurlijke, de vruchtbaarheid, gesymboliseerd in de (partij van de) vrouw en het domein van de mens, het dorp, de cultuur, gesymboliseerd in de (partij van de) man. De voedselgiften die aan elke ontmoeting vooraf gaan zouden als een symbolische grensoverstijging bedoeld kunnen zijn. In de uitwisseling van voedsel en van de huwelijkscollecties worden sociale relaties gevestigd en bevestigd en in 'het planten van de stek' in de 'vruchtbare aarde' waarborgt de samenleving haar kracht en continuïteit.

De grootste bedreiging voor die kracht en continuïteit vormen ziekte, ongeluk en uiteindelijk de dood. Tenzij het een baby of een heel oude mens betreft, veroorzaakt de dood telkens weer een crisis in de samenleving. Het wegvallen van een verwant betekent discontinuïteit in de kring van naaste verwanten, in het werk, in de ruil en in de voortplanting. Niet alleen de nabestaanden, maar naar men meent ook de overledenen staan erop dat de continuïteit hersteld wordt. De grensoverschrijdende doeken vermogen de harmonie tussen voorouders en nabestaanden te herstellen. De nabestaanden dienen de doeken te laten circuleren, onbelemmerd als vogels. De meest efficiënte manier is huwelijken sluiten. Het zijn in dit opzicht de overledenen, die over de grens van de dood heen, door middel van de ceremoniële ruil de levenden pressen in nieuwe huwelijken de continuïteit van de samenleving te waarborgen.

Merkwaardig is het steekspel tussen vrouwen en mannen bij de dood van oude mensen. Zodra de mannen het stoffelijk overschot over de 'grens' tussen dorp en oerwoud dragen, worden zij door de vrouwen bestookt met stompe stokken. Het schijngevecht is een vrolijk spel tussen mannen en vrouwen, de dood en het leven. Het gevecht lijkt de symboliek te hebben van de crisis die de dood veroorzaakt en van het leven dat in de sexualiteit gegarandeerd ligt. De onlosmakelijk met elkaar verbonden eenwording van man en vrouw en de ceremoniële ruil zijn een poging om de discontinuïteit van de dood te overwinnen. Mensen sterven en relaties verdwijnen. Het zijn de doeken, boven tijd en ruimte vliegend als vogels, die voortbestaan symboliseren. Het zijn niet zo maar handelsartikelen, maar tekenen van hoop, toekomst en harmonie.

In dit licht wordt ook de betekenis van de doeken bij het regelen van conflicten duidelijk. Elk conflict bedreigt de continuïteit van relaties. Duidelijk sprak de symboliek in het schijngevecht tussen mannen en vrouwen bij de opening van de tuin die speciaal in het kader van de regeling van oude conflicten werd aangelegd. In dit licht is de gepassioneerde houding waarmee de mensen van de Ayfat hun ceremoniële ruilzaken behartigen en het vertrouwen dat zij in geval van ziekte aan de doeken hechten niet zo verwonderlijk meer.

Het is ook in dit licht dat de afkeuring die ligt in de titel popot, als zijnde iemand die de doeken voor machtsvorming gebruikt, duidelijk wordt.

Het ligt voor de hand dat het optreden van bestuur, zending en missie tegen de ceremoniële ruil nog vrijwel geen enkel effect heeft. De vitale betekenis van de ceremoniële ruil voor de Ayfatsamenleving valt niet te ontkennen.

I HET AYFATGEBIED

- 1 cfr. Van Bemmelen, 1954.
- 2 Deze oppervlakteberekeningen zijn gebaseerd op de lengte- en breedtegraden. Het zijn uiteraard niet meer dan globale berekeningen.
- 3 cfr. Galis, 1956, p.4. Het gemiddelde voor het dorp Ayawasi betreft de jaren 1968 tot en met 1971.
- 4 De mey-prat zijn eerder bekend geworden dan de overige subgroepen doordat zij het eerst onder bestuursinvloed kwamen. Meer bekend werden zij door de studies van Galis, Elmborg en Pouwer en door de rapporten van bestuursambtenaren.
- 5 Het woord ro staat voor een genitiefconstructie. Voor een woord dat met een medeklinker begint wordt het vaak weggelaten.
- 6 cfr. Galis, 1956, p.23.
- 7 Het betreft de volgende dorpen: Ayawasi, Pori, Konchayach, Yarat, Man, Kostuas, Mosun (alle in het westelijk Ayfatgebied) en Aykus, Aylam, Ayata, Kamat, Aykrer, Fatem (alle in het oostelijk Ayfatgebied) en Ases, Rufases, Wapan, Sun en Sulia (alle in het Maregebied). Zie kaart 2.
- 8 In september 1971 werd er weer een census gehouden, maar bij mijn vertrek in 1972 waren de resultaten daarvan nog niet beschikbaar. Latere pogingen om deze gegevens te krijgen leverden niets op.
- 9 De gegevens omtrent enkele dorpen in het Karongebied berusten op schattingen van de missionaris te Senopi, een dorp op enkele uren lopen ten westen van de Kebarvlakte. Preciese gegevens waren niet beschikbaar.
- 10 cfr. Census 1968.
- 11 cfr. Galis, 1956, pp. 68-69.
- 12 Tijdens de onderhandelingen, in 1962 onder auspiciën van de Verenigde Naties gevoerd, tussen Nederland en Indonesia over de toekomstige status van het door beide naties betwiste westelijke gedeelte van Nieuw Guinea eiste Nederland zelfbeschikkingsrecht voor de bewoners van dat gedeelte. Art. XVIII van het verdrag dat uiteindelijk op 15 augustus 1962 te New York ondertekend werd, luidt: "Indonesia treft, met bijstand en bemoeiing van de vertegenwoordiger van de VN en zijn staf, regelingen om aan de bevolking van het gebied de gelegenheid te geven hun keuze vrijelijk te bepalen". Art. XX bepaalt dat "... de uitoefening van het zelfbeschikkingsrecht voor het einde van het jaar 1969 dient te zijn voltooid". (cfr. C.V. Lafeber: "Nieuw Guinea en de Volkskrant", p.37). Na een, met name vanuit westerse opvattingen over democratische besluitvorming, sterk gecritiseerde voorbereiding spraken de volksvertegenwoordigers van het toen zo genoemde Irian Barat zich uit vóór aansluiting bij Indonesia. Dit plebisciet van augustus 1969 werd in Irian en ook daarbuiten vaak de 'Act of Free Choice' genoemd.
- 13 De historische gegevens zijn ontleend aan Galis (1956) en Elmborg (1955 en 1968) die bronverwijzingen geven. Voor de periode na 1963 baseer ik dit overzicht op mondelinge informatie van missionarissen. Met de aanduiding 'Nieuw Guinea' in dit historisch overzicht wordt uiteraard het huidige 'Irian Jaya' bedoeld.
- 14 cfr. Elmborg, 1966, p. 117; in de mythen die de grondslagen van de initiatie van het Uon-genootschap tot thema hebben, wordt de instelling van dit genootschap toegeschreven aan ray pam (mey Ayamaru) of 'natemak' (mey Sawiet), beide in de betekenis van 'bijl-mannen' die over een dodelijke kracht zouden beschikken.
- 15 Dat aan de werkelijke intentie tot afschaffing van de doeken aan de zijde

van de bevolking getwijfeld mag worden, zal duidelijk worden in hoofdstuk V over de ceremoniële ruil.

- 16 cfr. Van Amelsfoort, 1964, p.1, die spreekt over een gezondheidsprogramma dat gebaseerd dient te zijn op een evenwicht tussen curatieve en preventieve zorg, alsmede gezondheidsopvoeding en het gezond maken van de omgeving.

II MIDDELEN VAN BESTAAN EN MATERIELE CULTUUR

- 1 Ik ben niet in staat om de botanische namen te geven voorzover die niet vermeld staan in Oomen, 1958, "Voeding en milieu van het papoeakind".
- 2 Oomen, 1958, pp.34-35.
- 3 Colocasia en Xanthosoma. Cfr. Oomen, 1958, p.36.
- 4 Ipomea batatas. Cfr. Oomen, 1958, p.37.
- 5 Manihot dulcis. Cfr. Oomen, 1958, p.37.
- 6 Dioscorea. Cfr. Oomen, 1958, p.36.

III LEVEN EN STERVEN

- 1 Alle volksvertegenwoordigers die zich bij de Act of Free Choice uit zouden gaan spreken vóór of tegen aansluiting van Irian bij Indonesia, maakten voordien op uitnodiging van de Indonesische regering een reis naar de hoofdstad Jakarta.
- 2 Tijdens een kort verblijf in Ayawasi in oktober 1957 registreerde Elmberg (1968, p.283) een "necha mamos chant" uit de mond van Waysafo Tenau, de huidige r a j a van Ayawasi. Elmberg's parafrase van de tekst komt mij nogal discutabel voor.

IV DE SOCIALE ORGANISATIE

- 1 cfr. Sahlins, 1968, pp.52-53.
- 2 cfr. Boissevain, 1974.
- 3 cfr. Fox, 1967, pp. 164-173.
- 4 cfr. Boissevain en Mitchell, 1973, p.34.
- 5 Ik gebruik dit begrip 'coalitie' na enige aarzeling of ik niet beter het specifiekere begrip 'action-set' zou kunnen gebruiken (cfr. Boissevain, 1974, p.171 en p.186) voor de 'bruidgevers' en 'bruidnemers' die de huwelijkscollecties bijeenbrengen. Ik heb voor 'coalitie' gekozen omdat ik in de definitie daarvan de rol van het particuliere belang van de contribuanten - en dit is relevant voor de Ayfatcultuur - duidelijker aantref dan in de definitie van 'action-set'. Bovendien meen ik in het optreden van bruidgevers en bruidnemers zo nu en dan trekken van 'cliques' en 'factions' en 'gangs' te zien, met name wat betreft de rol van de popot in deze.
- 6 cfr. Van der Leeden, 1956, p.89, Elmberg, 1968, p.20 en Massink, 1953, p.00.
- 7 cfr. Elmberg, 1968, p.20.
- 8 cfr. Pouwer, 1955, pp.101-102.
- 9 Onder een 'clanfragment' versta ik de mannelijke en vrouwelijke leden van een clan die in één bepaald dorp woonachtig zijn.
- 10 De gegevens over de jaren 1964-65 zijn niet opgenomen wegens onvolledigheid. Ik beschik niet over tellingen van 1971.
- 11 De t- aan het begin van de termen is het persoonlijk voorvoegsel van de eerste persoon enkelvoud. Elmberg gebruikt in zijn presentatie van taal en verwantschapstermen n-, zijnde het persoonlijk voorvoegsel van de tweede persoon enkelvoud.
- 12 Cfr. Ernest L. Schusky "Manual for kinship analysis", 1965, pp.8 en 9
Fa = father, Mo = mother, Si = sister, So = son, Br = brother, Da = daughter, Sb = sibling, W1 = wife; Hu = husband en de termen cross cousins en parallel cousins.

- 13 Net zo min als de sociale organisatie van de Aiyfatsamenleving in haar totaliteit verklaard kan worden vanuit één principe (b.v. patrilineair of bilateraal) kan deze terminologie eenduidig getypeerd worden binnen de kaders die Murdock (1949) daarvoor aangeeft.
- Deze terminologie, waarvan we kunnen zeggen dat zij bifurcate merging is, kan als Iroquois bestempeld worden waar het de verschillende benoeming van siblings en parallel cousins enerzijds en cross cousins anderzijds betreft. Merwaardigerwijs lijkt Ego (zowel m.s. als f.s.) bij de benoeming van de verwanten in de eerste neergaande generatie slechts te letten op de sexe van de verbindende verwant.
- Een diepgaande analyse van deze terminologie valt m.i. buiten de doelstelling van deze ethnografie. Door de presentatie van het materiaal hoop ik die analyse wel mogelijk te maken.

V CEREMONIELE RUIL

- 1 cfr. Elmberg, 1968, pp.125vv.
- 2 cfr. Elmberg, 1968, pp.136vv.
- 3 Gevallen waarin een weduwe met een weduwnaar huwde heb ik niet meegemaakt. Blijkens het genealogisch materiaal komen dergelijke huwelijken wel voor.
- 4 Omgekeerd werden niet alle mannen die deze genealogische positie innemen met popot betiteld. De term duidt op een machtige positie in het ruilverkeer en de genealogische positie alleen is daarvoor geen garantie.
- 5 Op een enkele uitzondering na is elke popot geïnitieerd tot medicijnman. Bij hun machtsgebruik steunen zij op beide hoedanigheden.
- 6 In het midden van de vijftiger jaren heeft het nederlandse bestuur acties ondernomen die erop gericht waren dat de bevolking vrijwillig (sic!) de ceremoniële doeken zou inleveren en gedeeltelijk laten registreren. De bevolking leverde de meest waardeloze doeken in en verborg de rest. In september 1970 deed het indonesisch bestuur een poging om de doekenruil aan banden te leggen. Zie bijlage III.

BIJLAGE I

De regenval te Ayawasi: maandtotalen van augustus 1967 (de installatie van een regenmeter) tot en met december 1971, gemeten in millimeters.

maand	jaar	1967	1968	1969	1970	1971	gemiddeld
januari			222	298	452	401	343
februari			93	275	215	406	247
maart			816	737	360	233	537
april			619	420	756	219	553
mei			601	759	734	479	643
juni			557	767	619	583	632
juli			632	436	704	510	571
augustus		321	281	558	521	704	477
september		316	433	494	389	896	506
oktober		215	504	452	597	733	500
november		391	223	459	747	413	446
december		299	349	237	408	259	310
totaal			5330	5892	6502	5826	5887

Samenstelling van de bevolking naar leeftijd en sexe van achttien dorpen in het oostelijk en westelijk Ayfatgebied en het Maregebied in begin 1971.

leeftijd	vrouwen	mannen	vrouwen	mannen
50 _ 59	1			
40 _ 49	12	8	2	5
30 _ 39	21	16	15	12
20 _ 29	14	28	7	14
10 _ 19	32	32	14	20
0 _ 9	40	27	19	19
	PORI 231 inwoners		KONCHAYACH 127 inwoners	
50 _ 59				
40 _ 49	12	17	5	9
30 _ 39	9	8	6	8
20 _ 29	9	13	7	10
10 _ 19	16	23	11	16
0 _ 9	17	19	13	20
	YARAT 143 inwoners		MAN 105 inwoners	
50 _ 59				
40 _ 49	23	22	18	22
30 _ 39	10	10	21	19
20 _ 29	9	8	22	22
10 _ 19	19	30	30	31
0 _ 9	17	26	32	39
	KOSTUAS 174 inwoners		MOSUN 258 inwoners	
50 _ 59				
40 _ 49	9	9	4	5
30 _ 39	18	16	6	12
20 _ 29	23	13	10	9
10 _ 19	17	23	13	15
0 _ 9	21	28	21	11
	AYKUS 177 inwoners		AYFAM 106 inwoners	

leeftijd	vrouwen	mannen	vrouwen	mannen
50 – 59		1		
40 – 49	10	9	13	12
30 – 39	20	12	21	19
20 – 29	14	22	25	26
10 – 19	29	26	26	32
0 – 9	37	28	35	35
	AYATA 208 inwoners		KAMAT 244 inwoners	
50 – 59		1		
40 – 49	15	16	5	3
30 – 39	24	15	13	10
20 – 29	16	31	11	12
10 – 19	33	37	14	14
0 – 9	25	45	15	24
	AYKRER 258 inwoners		FATEM 121 inwoners	
50 – 59		1		
40 – 49	7	7	6	7
30 – 39	4	5	12	12
20 – 29	6	6	18	15
10 – 19	6	12	14	22
0 – 9	14	5	29	18
	RUFASES 73 inwoners		WAPAN 153 inwoners	
50 – 59		1		2
40 – 49	4	4	9	8
30 – 39	8	4	8	16
20 – 29	5	7	20	19
10 – 19	19	9	13	20
0 – 9	11	12	22	24
	ASES 84 inwoners		SUN 161 inwoners	
50 – 59			8	7
40 – 49	4	4	17	21
30 – 39	4	6	35	40
20 – 29	11	23	34	41
10 – 19	8	26	54	41
0 – 9	12	23	66	65
	SULIA 121 inwoners		AYAWASI 429 inwoners	

Besluitenlijst van de volksvergadering te Kampuaya in september 1970.

KEPUTUSAN MUSJAWARAH BESAR RAKJAT DAERAH K.P.S AJAMARU JANG KEDUA (II)
TAHUN 1970.

NO 006/Musj./Ajm./1970.

Tentang TRADISI DAERAH.

Menimbang Saran2 pandangan2 para peserta musjawarah rakjat daerah K.P.S.
Ajamaru, jang terdiri dari

- 1 Tokoh2 masjarakat.
- 2 Tokoh2 Agama.
- 3 Kep. Kampung, radja dan RT/RK.
- 4 Kepala Suku Adat.
- 5 Golongan Wanita.

jang berlangsung sedjak 21 september s/d 24 september 1970 di Kambuaja
daerah K.P.S. Ajamaru.

Mengingat Demi untuk perkembangan dan kemadjuan daerah K.P.S. Ajamaru, maka
perlu adanja perubahan atas tradisi/adat2 lama (kuno) jang mana tidak sesuai
dengan alam kemerdekaan negara Republik Indonesia.

MEMUTUSKAN.

I Pengembalian kain timur (bofejach).

- 1 Semua rumah2 kain timur (bach) akan dibubarkan ber-angsur2 mulai tanggal
15 september 1970, oleh tiap2 Team pengawas dalam tiap2 distrik.
- 2 Semua rumah2 bach selesai dibubarkan dalam djangka waktu 6 bulan.
- 3 Kalau ternjata kain2 tersebut belum dikembalikan 3/4% maka Team dapat
mengambil suata tindakan jang lain.

II Pembayaran harta maskawin.

- 1 Wanita budjang dengan laki2 budjang.
 - a Bagi putra asli daerah Ajamaru, ketentuan maskawin 49 k.toko + k.timur.
 - b Bagi putra luar daerah Ajamaru, kententuan maskawin IBRP 15.000.-.
- 2 Wanita budjang dengan laki2 kawin.
 - a Bagi putra asli daerah Ajamura, ketentuan maskawin 49 k.toko + k.timur.
 - b Bagi putra luar daerah Ajamaru, ketentuan maskawin IBRP 15.000.-.
- 3 Wanita kawin dengan laki2 budjang.
 - a Bagi wanita kawin jang disebabkan oleh suami, lalu kawin suami jang
lain (baru), ketentuan maskawin 49 k.toko + 1 k.timur, dan harta tsb.
langsung diterima oleh orangtua wanita.
 - b Bagi wanita kawin jang kawin laki2 lain atas kemauanja sendiri atau
kemauan orangtuanya, ketentuan maskawin 48 k.toko + 1 k.timur + 1 ekor
babi, dan barang tsb langsung diterima oleh suami jang pertama.
 - c Bagi putra luar daerah Ajamaru, ketentuan maskawin IBRP 7.500.-.
- 4 Wanita djanda dengan laki2 djanda.
 - a Bagi putra asli daerah Ajamaru, ketentuan maskawin 24 k.toko + 1 k.timur.
 - b Bagi putra luar daerah Ajamaru, ketentuan maskawin IBRP 5.000.-.
- 5 Wanita balu dengan laki2 budjang.
 - a Bagi putra asli daerah Ajamaru, ketentuan maskawin 49 k.toko + 1 k.timur.

- b Bagi putra luar Ajamaru, ketentuan maskawin IBRP 5.000.-.
- 6 Bagi wanita balu atau wanita jang kawin suami baru, jang sudah mendapat anak² pada suami pertama supaja anak²nja dikembalikan kepada orang tuanya atau familinja jang masih hidup.
- 7 Bagi wanita jang suaminya telah meninggal dunia, kemudian ingin bersuamikan adik atau kakanya masih hidup maka pembayaran maskawin tidak dibayar lagi berarti kawin ganti saudaranya jang telah meninggal dunia.
- 8 Perkawinan bagi wanita/pria Teminabuan - Ajamaru.
 - a Wanita Ajamaru jang kawin pria Teminabuan harus bayar harta maskawin sesuai dengan peraturan Teminabuan.
 - b Pria Ajamaru jang kawin wanita Teminabuan harus membayar harta maskawin sesuai dengan peraturan Ajamaru.
- 9 Alasan noken, hasil lelang, bayar hamil dll.
Dengan ini dinjatakan tidak diadakan untuk selama-lamanya.

III Denda-denda.

- 1 Pelanggaran rumah tangga.
 - a Bagi putra asli daerah Ajamaru, ketentuan denda 58 k.toko + 1 k. timur + 1 babi.
 - b Bagi putra luar daerah Ajamaru, ketentuan denda IBRP 7.500.-.
- 2 Wanita budjang dengan laki² budjang.
 - a Bagi putra asli Ajamaru, ketentuan 14 k.toko + 1 k.timur.
 - b Bagi putra luar daerah Ajamaru, ketentuan denda IBRP 7.500.-.
- 3 Perzinahan setelah 2 s/d 1th. atas dasar suka sama suka dikenakan denda
 - a wanita denda 4 k.toko + 1 k.timur.
 - b pria denda 4 k.toko + 1 k.timur.
 - c putra luar daerah denda IBRP 1.000.-.
 - d wanita denda IBRP 500.-.
- 4 Perkosaan waktu masa muda jaitu belum bersuamikan seorang suami, dirahasiakan kemudian disebarluaskan sesudah mendapat suami, ketika mau melahirkan anak. Tidak dikenakan denda kepada oknum jang bersangkutan semula.
- 5 Perkosaan antara wanita sekeret dengan pria sekeret.
 - a Bagi wanita ditetapkan denda 29 k.toko + 1 k.timur.
 - b Bagi pria ditetapkan denda 29 k.toko + 1 k.timur.
- 6 Barang siapa sengadja membanting anaknya karena suatu hal dikenakan denda IBRP 50.-.
- 7 Barang siapa menagih kain timur duduk dikolam rumah dikenakan denda IBRP 25.-.
- 8 Barang siapa merusakkan tanaman orang lain dikenakan denda IBRP 30.-.
- 9 Barang siapa membawa mulut (boisisjo). dikenakan denda IBRP 100.-.
- 10 Barang siapa mengadjak orang lain melalui bor(tach), dikenakan denda IBRP 100.-.
- 11 Barang siapa minum akar bore, akhirnya tidak/meninggal dikenakan denda 14 k.toko + 1 k.timur.
- 12 Barang siapa sengadja tidak mabuk ataupun mabuk dikenakan IBRP. 50.-.
- 13 Barang siapa mengeluarkan darah orang lain atau membunuh karena kain timur, suangg¹, bofit dll. maka bagi oknum² tsb. langsung diserahkan ketangan pemerintah.

- 14 Barang siapa menarik kembali keputusan musjawarah rakjat Ajamaru no. 13 diatas maka bagi oknum jang menarik menerima hukuman ganti oknum jang bersangkutan.
- 15 Barang siapa mentjampuri pertengkaran rumah tangga orang lain dikenakan denda IBRP 100.-.
- 16 Barang siapa sengadja melihat wanita atau pria jang sedang dalam keadaan telandja atau tidak berpakaian dikenakan denda IBRP. 25.-. Sedang jang tidak sengadja melihatnja tidak dikenakan denda.
- 17 Barang siapa pindah kekampung lain tanpa idjin kep.kampung, radja, RT/RK atau guru setempat dekenakan denda IBRP. 500.-. baik anak sekolah atau orang dewasa.
- 18 Barang siapa membiarkan babinja merusakkan tanaman orang lain dikenakan denda:
 - a babi tsb. harus dibunuh.
 - b uang IBRP 100.-.
- 19 Barang siapa mengantjam kep. kampung, radja, RT/RK dan guru dalam mendjalkan tugas pemerintah dikenakan denda IBRP 500.-.
- 20 Barang siapa mengambil barang orang lain tanpa idjin jang empunja dikenakan denda IBRP 100.-.
- 21 Barang siapa merusakkan miliknja sendiri, lalu menuntut diganti oleh oknum jang bersangkutan, maka kepadanya tidak dikenakan denda atau penggantian atas kerusakkan barangnja.
- 22 Barang siapa melalaikan tugas gotong rojong dikampung dikenakan denda IBRP 5.-.
- 23 Barang siapa menjangka orang lain (boun) dikenakan denda IBRP 250.-.
- 24 Barang siapa mentjampuri pertengkaran oknum dengan oknum atau anak dengan anak dekenakan denda IBRP 100.-.

IV Kepertjajaan kuno.

- 1 Pembuatan rumah2 wofle (bach, sochfl, fniamgiar, won, dll.) dihapuskan untuk selama-lamanja.
- 2 Barang siapa mengadakan batja2an untuk melindungi keban dan usaha2 lain lebih dahulu sampaikan kepada pimpinan Djemat.
- 3 Mawe2 / Kabes fane / Rase / dll.
 Untuk membuat mawe2 untuk mentjari kebenaran sesuatu perkara atau tuduhan lebih dahulu minta idjin kepada Pemerintah.
 Setiap oknum jang merasa dirinja sebagai anggota kristen dikenakan SIASAT.

V Penutup.

- 1 Keputusan ini mulai berlaku pada hari ini, hari Kamis tanggal 24 september 1970.
- 2 Kepada semua lapisan masjarakat dalam daerah K.P.S. Ajamaru supaja menanti dan memelihara keputusan ini.
- 3 Kepada setiap orang jang sengadja melanggar keputusan ini. supaja diambil tindakan seperlunja oleh jang berwadjib.
- 4 S e l e s a i.

Dibuat dan disjahkan: di Kambuaaja/Ajamaru
Pada tanggal : 24 september 1970.

a.n. Musjawarah Rakjat Daerah K.P.S. Ajamaru.

Ketua Umum.

J. Solossa.

Angg.DPRD.Kab.SORONG.

Diketahui dan disjahkan.

J. Minolo.

Kep.Pemerintah Setempat Ajamaru.

This ethnographic study is based on data gathered during field research carried out in the Ayfat region of Irian Jaya in Indonesia between August 1969 and February 1972.

From literature about the neighbouring Ayamaru region it appeared that ceremonial exchange of so-called *k a i n t i m u r* (cloths originating in east Indonesia) also plays a significant role in the Ayfat region. As no earlier study on the Ayfat region exists, attention was focused not only on ceremonial exchange and its relation to social organisation, but also on material living conditions and events such as birth, illness and death.

Chapter I deals with data on the characteristics of the area, its climate, the dispersion of the population over the different regions and data on the villages which have come into existence since WW II. The history of cultural contact is also discussed in this chapter.

Chapter II is devoted to everyday subsistence and material culture. Besides information about edible plants found or cultivated in the jungle, insight into different hunting and fishing methods is also given. The chapter further describes and illustrates types of houses, utensils, clothes and trinkets found in the region. Some data on the use of paper-money conclude the chapter.

Chapter III discusses the forces which, according to the people of the Ayfat region, are of crucial significance in life and death. Man has an ambulatory shadow-soul and a vital force which is inseparably connected to the body. As ancestral spirits, the dead continue to influence the living, particularly with regard to ceremonial obligations. Often certain women are considered to be possessed by *kapos fane*, the spirit of a hog thought responsible for illness and death, and killed for it. After a discussion of concepts and practices related to sex, birth, illness, recovery and death, data are given on *necha mamos* which is a series of rites performed after the death of an influential person. These rites appear to be closely linked to the exchange of the *k a i n t i m u r* mentioned earlier. The *ray mechar*, or medicine men, occupy positions of power. To a certain extent they have at their disposal beneficial and destructive forces. The relationship with the medicine man is characterized by a mixture of fear and hope which weakens the people confronted with death, misfortune and enmity. The final chapter describes how *ray popot* or key-figures in ceremonial exchange exercise their power. The majority of them are also medicine men.

Chapter IV deals with the social organization of the Ayfat community. Until a few decades ago, groups of one or more families lived on cultivated spots of jungle land whose location changed continually. After 1950, the population was urged by the administration to live together in villages. Ayawasi village, where I lived for the duration of the field research, is an example of how ties to clan land, kinship and the creation of villages to a high degree determine the present social organization.

Clearly manifest are the activities of the Catholic Mission, particularly in education and the provision of medical facilities. Less clear is the degree in which cultural contact leads to radical changes. There is no question of 'dialogue' the missionaries are not concerned with penetrating Ayfat culture, while the people adjust their behaviour as soon as they are within range of a mission. After an exposition of kinship terminology, the focus changes to the treatment of ceremonial exchange and mention is made of the fourth determinant factor in social organization the existence of networks and coalitions within the exchange system.

Chapter V first deals with data on the nature and value of heirlooms and goods for ceremonial exchange. Transactions of exchange goods among individuals and among groups are nearly always related to pre or post marriage activities. Aided by their nearest relatives and friends, future marriage partners activate their network of relatives until two coalitions have been formed: one of the 'bride-takers' and one of the 'bride-givers'. The coalition consists of people who supply exchange goods for the two big collections of cloths which are to be exchanged at the marriage ceremony. After the exchange, the participants, through their networks, again put into circulation the cloths received. Anyone in need of exchange goods turns to his relatives and friends who in turn approach their relatives and friends, and so on. Each transaction reinforces the obligatory character of the relationship because the recipient may sooner or later be requested to return the favour. The more favours a person requests, the more dependent he becomes; the more favours a person gives, the more influence he can exert.

Transactions take place not only in the event of a marriage, but also at births, deaths, conflicts and in matters of damages. The people of the Ayfat region consider a smooth circulation of exchange goods - which should "fly like birds" - the best guarantee for a good functioning of the community. The ray popot or key-figures in ceremonial exchange are able to either stimulate or slow down circulation, thereby possessing a powerful means of controlling social organization. Mutual dependency, flattery and conflicts characterise the relationship between the ray popot and the people they have placed under obligation by giving them cloths.

Ceremonial exchange, social organization and balance of power appear to be closely connected.

Studi etnografi ini berdasarkan atas bahan-bahan hasil penyelidikan yang saya kumpulkan selama menjalankan 'fieldwork' di daerah Ayfat, Irian Jaya, Indonesia, yang berlangsung antara bulan Agustus tahun 1969 dan bulan Pebruari tahun 1972. Dari literatur mengenai upacara tukar-menukar kain timur (yang berasal dari Indonesia timur) di daerah yang berdampingan dengan Ayamaru ternyata bahwa di daerah Ayfatpun upacara ini berperan besar.

Karena di daerah Ayfat ini belum pernah diadakan penyelidikan sebelumnya, maka perhatian saya tidak hanya ditujukan pada upacara tukar-menukar kain timur yang berhubungan dengan organisasi sosial, tetapi juga ditujukan kepada kehidupan materi mereka dan peristiwa-peristiwa mengenai kelahiran, penyakit dan kematian.

Bab yang pertama menggambarkan tentang jenis daerah, iklim, penyebaran penduduk beberapa daerah dan desa-desa yang didirikan sejak Perang Dunia kedua, demikian pula tentang sejarah kontak kebudayaan.

Bab yang kedua menggambarkan hidup sehari-hari dan kebudayaan materi. Disamping uraian tentang makanan yang berasal dari tanam-tanaman yang diketemukan di hutan rimba dan hasil tanaman kebun mereka, bab ini menguraikan pula beberapa cara mengenai perburuan dan penangkapan ikan, jenis-jenis bangunan perumahan, alat-alat rumah tangga dan perlengkapannya, tentang pakaian dan perhiasan dilukiskan dengan gambar-gambar dan keterangan-keterangan dan diakhiri dengan uraian-uraian mengenai penggunaan uang kertas.

Bab yang ketiga menceritakan sumber-sumber kekuatan menurut kepercayaan penduduk Ayfat yang menentukan hidup dan mati. Manusia mempunyai jiwa yang dapat mengembara dan sumber kekuatan yang bersemangat. Sumber kekuatan yang bersemangat tak pernah meninggalkan tubuh.

Ruh-ruh nenek-moyang yang berasal dari 'dunia lain' tetap mempengaruhi hidup manusia, terutama mempengaruhi kewajiban-kewajiban upacara tukar-menukar kain timur.

Kerap kali terjadi bahwa wanita-wanita disangka dan dituduh sebagai seorang yang kemasukan setan (suanggi). Wanita-wanita ini menurut kepercayaan mereka harus dibunuh, karena ruh babi (*kapes fane*) yang bersemayam dalam tubuh mereka merupakan penyebab penyakit dan kematian.

Disamping itu adapula sumber kekuatan yang kadang-kadang menuntut kurban manusia.

Setelah uraian-uraian mengenai sexualitet, kelahiran, penyakit, penyembuhan dan kematian maka disusul pula dengan uraian-uraian mengenai *necha namos*, yaitu beberapa upacara yang berhubungan dengan orang-orang yang berpengaruh besar yang telah meninggal. Ternyata bahwa upacara-upacara ini berhubungan erat dengan upacara tukar-menukar kain timur.

Ray mechar, yaitu dukun-dukun yang berkuasa besar, mereka bahkan berkuasa atas sumber-sumber kekuatan yang bersifat mendorong dan sumber-sumber kekuatan yang bersifat membinasakan.

Orang-orang yang menghadapi maut, kecelakaan dan musuh merasa tak berdaya, hingga mereka mencari hubungan dengan seorang dukun yang dicerminkan dengan rasa cemas bercampur harapan. Bab yang terakhir melukiskan bagaimana seorang *ray popot*, yaitu tokoh dalam upacara tukar-menukar, menggunakan kekuasaannya. Kebanyakan dari mereka adalah dukun.

Dalam bab yang keempat saya uraikan tentang organisasi sosial masyarakat Ayfat. Hingga beberapa puluh tahun yang lalu mereka hidup berkelompok sekeluarga atau dengan beberapa keluarga di kebun rimba mereka, yang seringkali berpindah-pindah. Setelah tahun 1950 pemerintah mendorong mereka supaya berumah di desa-desa.

Desa Ayawasi dimana saya tinggal selama melaksanakan penyelidikan merupa-
kan contoh yang membuktikan betapa pentingnya hubungan dengan tanah suku, relasi
keluarga dan pembangunan desa bagi organisasi sosial dimasa kini.
Misi Katolik jelas aktif dalam bidang pendidikan dan kesehatan. Tak jelas
apakah pertemuan kedua jenis kebudayaan ini sungguh-sungguh mengakibatkan pe-
rubahan-perubahan adat istiadat penduduk Ayfat.
Tentang tukar-menukar pikiran sama sekali tak jelas para misionaris tak cam-
pur tangan dengan kebudayaan Ayfat, penduduk desa menyesuaikan diri pada misi
apabila mereka berada dalam lingkungan misi.
Setelah uraian mengenai terminologi kekeluargaan, maka menyusul pula uraian
mengenai upacara tukar-menukar dengan keterangan-keterangan faktor yang keem-
pat yang menentukan organisasi sosial penjalinan relasi (network) dan golong-
an-golongan (coalitions) dalam sistem tukar-menukar.

Bab yang kelima pertama-tama menguraikan sifat makna barang-barang pusaka dan
barang-barang yang dipergunakan dalam upacara tukar-menukar.
Transaksi pertukaran barang-barang antara individu dan antara golongan-golong-
an hampir selalu bersangkutan paut dengan soal-soal persiapan pernikahan atau
akibat-akibat pernikahan.

Calon pengantin, didampingi oleh masing-masing keluarga dan teman karib me-
reka, turut mengaktifkan penjalinan relasi sehingga membentuk dua golongan,
yalah pihak pengantin pria dan pihak pengantin wanita.
Golongan-golongan ini terdiri dari orang-orang yang menyediakan koleksi kain-
kain yang diserahkan-terimakan dalam upacara pernikahan antara dua golongan.
Setelah upacara selesai pihak yang menerima kain menyebarkan kain itu kembali
dalam penjalinan relasi.

Mereka yang membutuhkan barang-barang penukaran meminjamnya dari keluarga dan
teman-teman mereka, keluarga dan teman-teman ini meminjamnya lagi dari keluar-
ga dan teman-teman mereka, dan demikian seterusnya.

Tiap serah-terima barang-barang penukaran berarti mengeratkan pula utang-budi
kedua pihak. Mereka yang menerima kain pada suatu waktu akan dituntut untuk
membalas utang-budi. Makin banyak menerimanya, makin besar utang-budinya, dan
makin banyak memberinya, makin besar pula kekuasaannya.

Upacara tukar-menukar ini tidak saja dilaksanakan dalam hal pernikahan, namun
juga dalam hal kelahiran, kematian, pertikaian dan soal-soal mengganti kerugian-
an.

Menurut mereka jaminan yang terbaik untuk hidup dengan tenteram, penuh rasa
aman, yalah mengedarkan barang-barang penukaran secepat mungkin bagaikan
"secepat burung terbang".

Ray popot, tokoh dalam upacara tukar-menukar, dapat melancarkan atau merin-
tangi upacara, dengan demikian mereka berkuasa menguasai organisasi sosial.
Timbulnya utang-budi kedua pihak, bujukan dan pertikaian menyatakan adanya
hubungan antara ray popot dan orang-orang yang menerima kain-kain.
Jelaslah bahwa upacara tukar-menukar, organisasi sosial dan pangkat kekua-
saan berhubungan erat satu dengan yang lain.

Adatrechtbundels XLV: Nieuw Guinea.

- 1955 Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde.
's-Gravenhage.

Amelsvoort, V.F.P.M.

- 1964 Culture, Stone Age and Modern Medicine. The early introduction of integrated rural health in a non-literate society. A New Guinea case study in medical anthropology. Assen.

Anthropological Research in Netherlands New Guinea since 1950.

- 1957 Composed by The Bureau for Native Affairs. Hollandia.

Baal, J. van

- 1954 Volken. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. II. 's-Gravenhage.
1959 Erring Acculturation. A paper to the annual meeting of cultural anthropologists in the Netherlands. (gestencild).
1970 The part of women in the marriage trade: objects or behaving as objects. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 126:3, pp. 289-307.

Barnett, H.G.

- 1959 Peace and Progress in New Guinea. In: American Anthropologist, vol. 61.

Bax, Mart.

- 1978 Jaap-Joop-Mies. Leesplank van de netwerkanalyse. Assen.

Belshaw, C.S.

- 1965 Traditional Exchange and Modern Markets. Englewood Cliffs, New Jersey.

Bemmelen, R.W. van

- 1954 Geologie. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. I, pp. 259-285. 's- Gravenhage.

Berremen, Gerald D.

- 1962 Behind many Masks; Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village. In: The Society for Applied Anthropology, pp. 4-24. New York.

Boissevain, Jeremy and J. Clyde Mitchell (eds.)

- 1973 Network Analysis: Studies in Human Interaction. Den Haag.

Boissevain, Jeremy

- 1974 Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions. Oxford.

Boschma, H.

- 1954 Fauna. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. II, pp. 191-218, 's-Gravenhage.

Braak, C.

- 1954 Klimaat. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. II, pp. 42-67. 's-Gravenhage.

Broekhuijse, J.Th.

- 1967 De Wiligiman-Dani, een cultuur-anthropologische studie naar religie en oorlogvoering in de Baliem-vallei. Utrecht.

- Bruijn, J.V. de
1978 Het verdwenen volk. Bussum.
- Carleton Gajdusek, D.
1970 Physiological and Psychological Characteristics of Stone Age Man.
In: Engineering and Science, Vol. 33, no. 6, pp. 26-62.
- Clyde Mitchell, J.
1973 Networks, norms and institutions. In: Network analysis: Studies in Human Interaction. Boissevain & Mitchell (eds.), pp. 15-35.
- Cowan, H.K.J.
1953 Voorlopige resultaten van een ambtelijk taalonderzoek. Den Haag.
- Douglas, Mary
1966 Purity and Danger. An analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Harmondsworth.
- Elmberg, J-E.
1955 Fieldnotes on the Mejbrat people in the Ajamaru district of the Bird's Head (Vogelkop), Western New Guinea. In: Ethnos, Vol. 20:1.
1959 Further notes on the northern Mejbrats. In: Ethnos, Vol. 25.
1966a The popot feast cycle. In: Ethnos, Vol. 30, supplement.
1966b Name and Solidarity. In: Ethnos, Vol. 31, supplement.
1968 Balance and Circulation. Aspects of tradition and change among the Mejbrat of Irian Barat. Stockholm.
- Eyde, David
1967 Cultural correlates of warfare among the Asmat of South West New Guinea. Ann Arbor.
- Feuilletau de Bruijn, W.K.H.
1947a Het gebruik van tovermiddelen als oorzaak van hongi's. In: Tijdschrift Nieuw Guinea, 7e jg., afl. 6, pp. 153-161.
1947b Adatgegevens van de bevolking van de Boven Ingsim-vallei en de papoea's van de Anggi-meren. In: Tijdschrift Nieuw Guinea, 8e jg., afl. 3, pp. 80 vv.
1947c Iets over de hartagoederen in gebruik op Noord Nederlandsch Nieuw Guinea. In: Tijdschrift Nieuw Guinea, 8e jg., afl. 1, pp. 1-11.
1948 Iets over lykanthropie op Noord Nieuw Guinea. In: Tijdschrift Nieuw Guinea, 9e jg., afl. 2, pp. 33-38 (deel I) en 9e jg., afl. 3, pp. 65-70 (deel II).
- Fox, Robin
1967 Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective. Harmondsworth.
- Galis, K.W.
1954 Geschiedenis. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. I, pp. 1-66. 's-Gravenhage.
1956 Nota nopens het Ajamaroegebied. Gouvernement van Nederlandsch Nieuw Guinea, kantoor bevolkingszaken, no. 66. Hollandia. (gestencild).

- Goffman, Erving
 1955 On Face Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction.
 In: Psychiatry, Vol. 18, no. 3, pp. 213-231.
- 1959 The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, N.Y.
- Goody, Jacq & S.J. Tambiah
 1973 Bridewealth and Dowry. Cambridge.
- Goot, S. van der
 1951 Aanhouding van de begraving van een lijk door schuldeisers.
 In: Tijdschrift Nieuw Guinea, 12e jg., afl. 2, pp. 50-53.
- Graburn, Nelson (ed.)
 1971 Readings in Kinship and Social Structure. New York.
- Haan, J.H. de
 1948 Reisrapport nr. 3. Hoofd van het bureau Landsinrichting naar de
 Vogelkop (Nieuw Guinea) van 21/11-21/12, 1947. Reisrapport Hfd.
 Bureau Landsinrichting 18, nr. 3, pp. 1-24.
- 1958 Streekplanontwikkeling in Nederlands Nieuw Guinea, in het bijzon-
der in het Ajamaroegebied. In: Nieuw Guinea Studiën, pp. 121-148
 en 169-205.
- Heider, Karl G.
 1970 The Dugum Dani. A Papuan culture in the highlands of West New
 Guinea. Viking Fund Publications in Anthropology, no. 49.
- Held, G.J.
 1947 Papoea's van Waropen. Leiden.
- 1951 De Papoea Cultuurimprovisator. 's-Gravenhage/Bandung.
- Hirschberg, W. & A. Janata
 1966 Technologie und Ergologie in der Völkerkunde. Mannheim.
- Honnef, J.P.
 1956 Rapport betreffende het gebruik van het vunjia migair in de
Maibrat-samenleving. Hollandia. (gestencild).
- Hylkema, S.
 1970 Op zoek naar de mens- en levensopvatting van de "Nalum"-stam in
het Sterrengebergte. (manuscript).
- Iskandar, Anwas
 1970 Irian Barat, pembangunan suku Mukoko. Suatu tindjauan tentang
 kemungkinan² dalam pembangunan masyarakat pedalaman Irian Barat.
 Djajapura.
- Kamma, F.C.
 1941 Amoelagilala. Over de oorsprong van ziekte en dood. In: De Opwek-
ker.
- 1954 De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuur-
gebied. Den Haag.
- 1975 Religious Texts of the Oral Tradition from Western New Guinea
(Irian Jaya). Part A: The Origin and Sources of Life. Religious
 Texts Translation Series NISABA, Vol. 3. Leiden.
- 1976 Dit wonderlijke werk. Twee delen. Oegstgeest.

- Keuning, J.
1961 Nederlandse Strafrechtspraak aan de Wisselmeren (Centraal Nederlands Nieuw Guinea). In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 117, pp. 25-50.
- Kint, A.
1954 Kaartering. Algemeen overzicht. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. II, pp. 1-30. 's-Gravenhage.
- Lafeber, C.V.
1968 Nieuw Guinea en de Volkskrant. Assen.
- Landé, Carl H.
1977 The Dyadic Basis of Clientelism. In: Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism. Steffen W. Schmidt, J.C. Scott, C. Landé, L. Guasti (eds.) . Berkeley.
- Leeden, A.C. van der
1954 Biografische schets van Benjamin Mansi. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 110. III, pp. 217-240.
1956 Hoofdtrekken der sociale structuur in het binnenland van Sarimi. Leiden.
1960 Social Structure in New Guinea. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 116, pp. 119-149.
1971 Empiricism and Logical Order in anthropological structuralism. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 127. I. pp. 15-38.
- Lieban, Richard W.
1973 Medical Anthropology. In: Handbook of Social and Cultural Anthropology, John J. Honigmann (ed.), pp. 1031-1072. Chicago.
- Malinowski, B.
1920 Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagos of Eastern New Guinea. In: Peoples and Cultures of the Pacific: an anthropological reader, A.P. Vayda (ed.), pp. 407-420. New York 1968.
- Massink J.
1954 De kain timor kwestie te Ajamaru. In: B.B.-blad, (Interne voorlichting van de Dienst van Binnelandse Zaken). Hollandia.
1955 Memorie van overgave van het bestuur over de onderafdeling Teminaboean (voorheen Ajamaroe) over de periode van 17 juni 1953 tot 1 september 1955. (gestencild).
- Mauss, M.
1954 The Gift, forms and functions of exchange in archaic societies. London.
- Merkeleijn, P.J.
1951 Memorie van overgave Ajamaroe. (gestencild).
- Millingen, E. van
1953 Verslag van een gehouden onderzoek naar de raaktochten tussen de Menam- en Serea-clans ter Westkust van de Geelvinkbaai (Ransiki-gebied) in oktober 1920. In: Tijdschrift Nieuw Guinea, 14e jg., afl. 3, pp. 65 vv.

Murdock, G.P.

1949 Social Structure. New York.

Noble, Mary

1973 Social network: Its use as a conceptual framework in family analysis. In: Network analysis: Studies in Human Interaction, Baotissevain & Mitchell (eds.), pp. 3-13. Den Haag.

Notes and Queries on Anthropology. Sixth Edition.

1951 London.

Oomen, H.A.P.C.

1958 Voeding en milieu van het Papoeakind. 's-Gravenhage.

Peters, H.L.

1965 Enkele hoofdstukken uit het sociaal-religieuze leven van een Dani-groep. Venlo.

Pospisil, L.

1958 Kapauku Papuans and Their Law. New Haven.

1960 The Kapauku Papuans and Their Kinship Organization. In: Oceania, 30, pp. 188-205.

1964 The Kapauku Papuans of West New Guinea. New York.

Pouwer, J.

1955 Enkele aspecten van de Mimika-cultuur. (Nederlands Zuidwest Nieuw Guinea). Den Haag.

1957 Het vraagstuk der Kain Timoer in het Mejabrat-gebied (Ajamaroemeren). In: Nieuw Guinea Studiën, 1:4, pp. 295-319.

1958 De socio-politische structuur der Oostelijke Vogelkop. Hollandia. (gestencil).

1960a Bestaansmiddelen en sociale structuur in de Oostelijke Vogelkop. In: Nieuw Guinea Studiën, IV, pp. 214-234 en 309-327.

1960b "Loosely Structured Societies" in Netherlands New Guinea. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 116, no. 1, pp. 109-118.

1960c Social Structure in the Western Interior of Sarani. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 116, no. 3, pp. 365-372.

1961 Fundamentele factoren en algemene tendenzen in Papoea-culturen. In: Nieuw Guinea Studiën, Vol. 5, no. 3.

Rappaport, Roy A.

1967 Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. In: An International Journal of cultural and social anthropology, Vol. VI, nr. 1, pp. 17-31.

1968 Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. New Haven.

Read, K.E.

1959 Leadership and Consensus in a New Guinea Society. In: American Anthropologist, 61, pp. 425-436.

Register van misdrijven en lichte misdrijven.

1959 Delictzaken no. 4/Cr/60/no. 104/'59 en no. 111/a/1959/no. 111/'59 van het Register van Aangebrachte en Berechte Zaken van de Landschapsrechtbank te Teminabuan.

- Rhijn, M. van
 1957 Suangi en Wofle . . . (gestencild).
 1960 Initiatierituelen in de Vogelkop. (gestencild).
- Sahlins, Marshall D.
 1963 Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. In: Peoples and Cultures of the Pacific: an anthropological reader, P.A. Vayda (ed.), pp. 157-176. New York, 1968.
 1965 On the sociology of primitive exchange. In: ASA monographs I: The Relevance of Models for Social Anthropology, M. Banton (ed.), London.
 1968 Tribesmen. Englewood Cliff, New Jersey.
- Salisbury, Richard F.
 1962 Early Stages of Economic Development in New Guinea. In: Journal of the Polynesian Society, Vol. 71, no. 3, pp. 328-339.
- Schilfgaarde, P. van
 1970 Het kennisbegrip in wetenschap en beroep. Objectiviteit als pre-tentie. Alphen a/d Rijn.
- Schoorl, J.W.
 1957 Kultuur en kultuurverandering in het Moejoe-gebied. Leiden.
- Schusky, Ernest L.
 1965 Manual for kinship analysis. New York.
- Serpenti, L.M.
 1965 Cultivators in the swamps. Social structure and horticulture in a New Guinea Society (Frederik-Hendrik Island West New Guinea). Assen.
- Stanhope, John M.
 1972 The Language of the Kire People, Bogia, Madang District, New Guinea. In: Anthropos, 67.
- Steenis, C.G.G.J.
 1954 Vegetatie en Flora. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. II, pp. 218-276. 's-Gravenhage.
- Strathern, A.
 1971 The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea. Cambridge.
- Terray, E.
 1972 "Marxism" and "Primitive Societies". New York.
- Trouwborst, A.A.
 1973 Two types of partial networks in Burundi. In: Network Analysis: Studies in Human Interaction, Boissevain & Mitchell (eds.), pp. 111-123.
- Vademecum voor Nederlands Nieuw Guinea.
 1956 Rotterdam.
- Veen, W.M. van der
 1953 Memorie van overgave Ajamaroe. (gestencild).
- Verscheuren, J.
 1954 De Katholieke Missie. In: Nieuw Guinea, W.C. Klein (ed.), Vol. I, pp. 160-230.

Zegwaard, G.A.

- 1959 Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea.
In: American Anthropologist, 61, pp. 1020-1041.

Zijderveld, A.C.

- 1973 De theorie van het symbolisch interactionisme. Meppel.

J.M. Schoorl werd in maart 1939 te Haarlem geboren. Na de HBS en enige jaren studie in de moderne wijsbegeerte en de theologie begon hij in september 1964 zijn studie in de Culturele Anthropologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. In het kader van deze studie maakte hij werkstukken betreffende participerende waarneming en de ethnografische gegevens inzake het Ayamarugebied. Het doctoraalexamen vond plaats in maart 1969.

Van juni 1969 tot april 1972 verbleef hij in Irian Jaya, Indonesia, voor zijn veldonderzoek onder de Ayfatbevolking.

Van begin 1973 tot eind 1977 werkte hij als stafmedewerker en cursusleider aan het A.C. de Bruijninstituut, vormingscentrum van het Nederland Katholiek Vakverbond te Doorn. Sindsdien is hij als docent arbeidsorganisatie verbonden aan de Academie De Horst te Driebergen.

STELLINGEN

bij het proefschrift "Mensen van de Ayfat" van J M. Schoorl

1

Zolang de vakbeweging de verdediging van verworvenheden als een van haar wezenlijke opdrachten beschouwt, zal zij niet op revolutionaire wijze maatschappijveranderingen kunnen bewerkstelligen.

2

De omstandigheid dat menig vakbondsbestuurder binnen de vakbeweging een hogere positie inneemt dan hij, gezien zijn opleiding, daarbuiten zou kunnen bereiken, is niet bevorderend voor de dynamiek van de vakbeweging.

3

In de publiciteitsmedia komt te weinig tot uiting dat alle, in het openbaar gedane, uitspraken van leidende functionarissen van zowel werkgevers- als werknemersverenigingen geïnterpreteerd moeten worden binnen het kader van een permanent onderhandelingsproces.

4

Dat veel mensen 'macht' per definitie als iets verkeerd beschouwen, komt onder andere doordat zij vooral met machtsmisbruik geconfronteerd worden.

5

Binnen het kader van trainingen in sociale vaardigheden dient meer aandacht besteed te worden aan onderhandelen als een alledaagse vorm van interactie.

6

Van relatietrainingen kan een verslavende werking uitgaan.

7

Ontmoetingen die plaatsvinden binnen het kader van relatietrainingen leiden er gemakkelijk toe dat de eenzaamheid nadien als des te schrijnender ervaren wordt.

8

Teveel begrip voor elkaar leidt tot vereenzaming.

9

Superioriteitsbesef en angst voor cultuurrelativisme in de katholieke kerk hebben veel missionarissen geremd in hun serieuze aandacht voor vreemde culturen.

